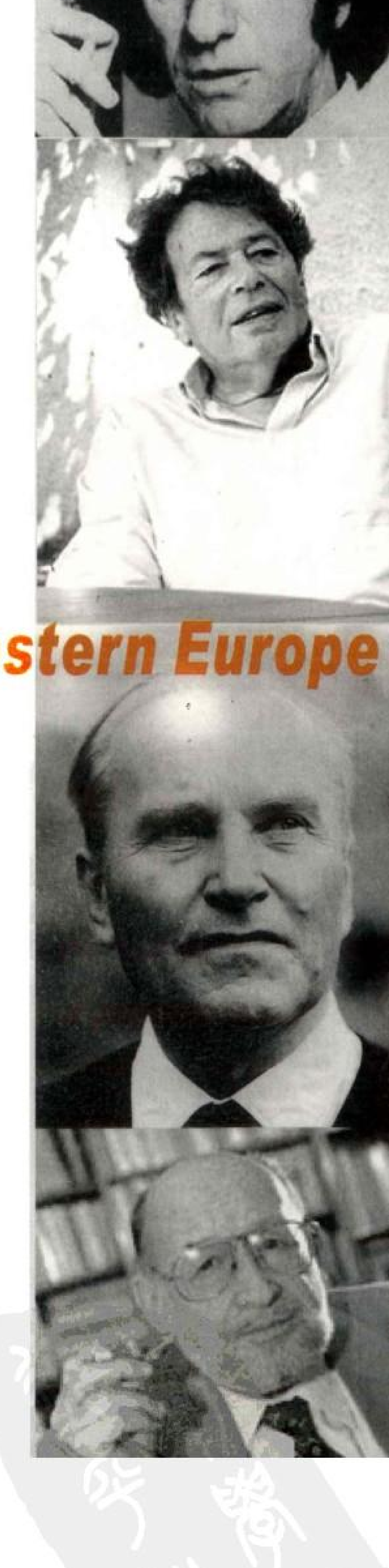
花城
译丛





Samizdat Writings of Eastern Europe

地下

东欧萨米亚特随笔

〔捷克〕伊凡·克里玛 等著
景凯旋 编译

自出版集團
出版社

培养自己对主流意识形态和君主们的怀疑。
防范君主们。
不要用意识形态的行话玷污你的语言。

不要让因你的文学才能而获得的特权扰乱你的良心。

不要歌功颂德：你将会后悔。
不要为民族英雄写葬礼演说辞：你将会后悔。
如果你不能说真话，那就保持沉默。

——〔南斯拉夫〕丹尼洛·契斯《对一个青年作家的忠告》



ISBN 978-7-5360-5613-8

定价：26.00 元

Samizdat Writings of Eastern Europe

地下

东欧萨米亚特随笔

〔捷克〕伊凡·克里玛 等著
景凯旋 编译

广东省出版集团
花城出版社

图书在版编目（CIP）数据

地下：东欧萨米亚特随笔 / 景凯旋编译. —广州：花城出版社，2010.5
（花城译丛）
ISBN 978-7-5360-5613-8

Ⅰ. 地… Ⅱ. 景… Ⅲ. 随笔—作品集—东欧—现代
Ⅳ. I510.65

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2009）第 010969 号

责任编辑：林贤治　胡雅莉
技术编辑：薛伟民
装帧设计：林露茜

出版发行　花城出版社
（广州市环市东路水荫路 11 号）
经　　销　全国新华书店
印　　刷　广州市官侨彩印有限公司
（广州市番禺区石楼）
开　　本　880 毫米×1230 毫米　32 开
印　　张　12.75　1 插页
字　　数　250,000 字
版　　次　2010 年 5 月第 1 版　2010 年 5 月第 1 次印刷
印　　数　1－5,000 册
定　　价　26.00 元

如发现印装质量问题，请直接与印刷厂联系调换。
购书热线：020—37604658　37602819
欢迎登陆花城出版社网站：http://www.fcph.com.cn

浮出水面

（代 序）

上世纪五十年代，波兰作家斯坦尼斯罗·雷蒙写了一部科幻小说，在遥远的星球上有一个国家，那里的居民们被迫像鱼一样生活在水下，嘴里吐出的泡沫就是他们之间唯一的谈话。官方的宣传说，水下的生活才是最美好的，偶尔浮出水面呼吸被看作是犯罪。结果，所有的居民都患上了风湿病，梦想着有一天能过上岸上的生活。多年后，另一位波兰诗人巴兰察克在文章中引用了这个故事，并把它作为东欧萨米亚特写作的一个隐喻。

萨米亚特（samizdat）这个词最初来自俄语，意思是未经官方许可的出版物，如今这已经成为一个流行的西文词语。历史上许多国家都曾实行过书报检查制度，这种制度显示了统治者对思想的垄断，要由权力来决定，什么是正确的，什么又是错误的。事实上，检查制度常常不是为了维护公众的利益，而是为了维护统治者自身的权力。三百多年前，英国诗人弥尔顿

在《论出版自由》一文中就曾表示，上帝赋予了人类自由意志和选择善与恶的能力，如果用防止人民了解恶来让他们选择善，这样的选择是没有意义的，根据良心作自由的讨论是最重要的自由，弥尔顿此文的副标题便是“论未经英格兰议会许可而出版的自由”。与弥尔顿一样，前苏联东欧知识分子也生活在一个充满冲突和变化的时代，其萨米亚特写作正是对弥尔顿出版自由主张的拥护。这些作者同样坚信，没有人能代表自己作出对善恶的判断，发表个人言论是人的天赋权利，包括未经许可而出版的自由。就像巴兰察克说的，一个生活在水下的人想浮出水面，是因为他的肺受不了，他想要呼吸。

有的研究者把前苏联三十年代政治反对派的著作也归入萨米亚特，但更多研究者使用这个词，主要还是指五十年代以后出现的那些民间地下出版物，他们的言论已经突破了正统的意识形态框架。而这个意识形态的实质就是对权力的渴望和维护。权力者深知一切精神生活最终都会导向自由，将所有出版机构置于绝对控制之下，书报检查制度比任何时代都要更加严格。1965 年，作家达尼埃尔和西尼亚夫斯基在西方出版了自己的著作，官方迅即对他们进行审判并处以重刑，此后作为一种抗议，大量的手稿、打字稿冲破检查制度的封锁，开始广为传播，很快成为前苏联社会一种充满活力的、非官方的文化现象。像著名作家索尔仁尼琴、物理学家萨哈罗夫等人，都曾是萨米亚特的主要参与者。索尔仁尼琴并在 1967 年发表了一封公开信，要求“取消对文艺创作的一切公开的和秘密的检查制

度”。

自五十年代起，东欧各国就不断发生反抗体制的事件，诸如东德事件、波兰事件、匈牙利事件和捷克事件等。经过多年统治，斯大林体制越来越暴露出极权本质，人民生活水平低下，没有任何自由，甚至连思想也遭到严密禁锢，许多知识分子和民众从最初的乌托邦迷思中醒来，开始为自己争取自由。这些反抗最终都遭到武力镇压。新的统治层上台后，往往采取高压政策，许多异见作家、学者被送进监狱，或失去公职，作品遭到禁止。直到 1976 年 8 月 21 日，瑞典外交部长斯万·安德森提起八年前的捷克斯洛伐克事件，还这样说道：“这是民主和自由的一次失败。同时它显示出极权社会的不人道。公民们要求更多地参与决策，要求选择的自由，而得到的回答竟然是全副武装的坦克和监狱。而且直到现在人民还被迫沉默。”然而，正是这种暴力镇压和言论钳制，催生了萨米亚特的表达方式。

在一次访谈中，作家伊凡·克里玛曾回忆起捷克萨米亚特的产生。七十年代初，一批遭禁的作家开始每月一次在他的寓所聚会，这些作家互相朗读自己的新作，并把作品手稿打出来装订成书，通过地下渠道广为流传。“不久，其他的人也仿效作家：哲学家、历史学家、社会学家、不墨守成规的天主教徒，还有爵士音乐、流行音乐和民俗音乐的拥护者，以及拒绝由官方出版作品的年轻作家。”写作的范围也从文学扩大到政治、经济、哲学和文化。波兰萨米亚特则是始于七十年代中

期，1976年，诞生了波兰第一份未经审查的文学刊物《记录》，波兰最著名的诗人兹比格涅夫·赫伯特担任编辑，并时常在上面发表自己的作品。此外，一些不能公开出版的著述也采用了地下出版的形式。匈牙利萨米亚特同样是始于这一时期，诗人米克罗斯·哈拉兹特早在1973年就通过这种方式出版了其著作《一个工人国家的工人》，并遭到逮捕和审讯，而八十年代初杂志《讲述者》的问世更是推动了萨米亚特的发展，这个杂志的主要编辑和撰稿人有哈拉兹特和哲学家杰诺斯·基什。东欧各国的萨米亚特作者还常常互相关注和支持。如在1977年，东欧各国知识分子就曾签名抗议捷克政府对“七七宪章”签署者的审讯。这种特殊的文化现象很快也引起外界的广泛注意，吸引了越来越多的年轻读者。克里玛后来解释道：“有一个东西使萨米亚特跟捷克其他文化完全区别开来：它独立于市场和审查制度两者之外。”回归自由的思考与写作，这也是所有东欧国家萨米亚特作品的共同特征。

在一个审查制度的文化里，每个人都被迫过着一种谎言与真实的双重生活。即使有时能公开发表一点有价值的东西，但由于预先考虑到要面对审查，作者的表述仍然会被迫含糊不清，甚至夹杂着必需的谎言。巴兰察克曾写道：“三十年来，作家们想尽办法对付主题的限制，巧妙地躲避审查，却使得波兰小说中影射和掩饰的模糊之风盛行。为了设法让自己的观点从审查官的眼皮底下通过，作者的技巧损害了信息的完整性，甚至甚于审查官的红铅笔。”这样的损害常常导致作品主旨与

作者意图相左。久而久之，作者甚至会不自觉地认为，发表的东西就是自己原初的思想。语言本身也受到了伤害，在那些公开的文字中，诸如自由、民主、人性等都变成了毫无实义的虚构概念，前苏联学者雷达里赫曾把这种现象称之为语词的“功能性虚构”。词语与真实之间脱离了关系，人们失去了称呼事物真名的可能。

这种情况下，人们渴望对现实有更直接的表述，渴望真实。萨米亚特的形式改善了写作者的心灵环境，使得作者能摆脱审查与自我审查，自由地表达自己的看法，也使得读者能够真正地理解其主旨，形成作者与读者之间的内心交流，并最终表明压制人类思想和言论的任何企图都是无用的。正是在思想的表达和语词的还原方面，萨米亚特成为生活本身的捍卫者，促成了东欧各国人民的心理变化。

曾经生活在这个物质稀缺社会的人都清楚，这个社会最稀缺的物品实际上是真实。也就是说，这里没有什么客观现实，只有那些得到允许的现实才是能够存在的。正如捷克学者米兰·塞梅切卡所说：“政府和意识形态尽力强加于我一个我并不认同的现实，并且声称我的现实是歪曲的，错误的，虚假的，而唯独他们的才是客观的，是经由全部历史以及政府机构官员决议所核准的。”权力的声音就是真理的声音，它对任何问题都提供一个规定的答案，并把迫害的现实变成一种可以删除的信息，不是因为害怕它会引起公众的痛苦，而是因为它必须不存在。对此，萨米亚特作家形成了他们的文学观，那就是

将揭示真相视为写作的崇高目的。波兰诗人赫伯特说："说出真相是知识分子的基本义务，只有这样，社会的公正才会施予他们。"前南作家丹尼洛·契斯甚至声称自己不再信任作家的幻想，并在自己的创作中采用了一种文献方法："在经历这个世纪的历史给予我们的一切之后，显而易见，幻想以及浪漫主义已经失去了其全部意义。现代历史创造了这样真实的现实：今日的作家别无选择，只能赋予它艺术形态，在必需的时候'创造'它：这就是说，用真实的资料作为原始材料，运用新的形式并通过想象来成就它。"

然而，不愿生活在谎言中的人终归是少数，多数人并不会感到水下的生活难以呼吸。哈维尔曾经分析过这种状况："每个人在或多或少的意义上，都能够接受和谎言生活在一起。"他认为这是由于人性中的浅薄和功利。谎言若是不与自己的利益相关，它就不是那么可怕。这实际上反映了公众与制度之间的一种共谋关系，谁也不会去主动揭开那层薄薄的意识形态面纱，甚至也不会认真去对待它。人们装作相信来自官方媒体宣传的一切，对他们来说，唯一必须抓住的就是当下的生存。捷克学者伊瓦·卡图科娃曾一针见血指出，东欧的社会道德观"继续认可的这两个原则——集体对个人的统治和人类幸福的简单概念——业已成为半个欧洲令人震惊地倾向极权社会及其伴随事件的精神之源"。这种对集体主义生活和简单幸福概念的认同，对一旦可能失去它们的恐惧，使得人们能保持顺从与沉默，容忍一个以谎言为基础的社会，既成为它的受害者，又

成为它的支持者。

对于现代极权制度下人的精神现象，无论是弗罗姆的“逃避自由”，还是哈耶克的“通往奴役”，似乎都不如前苏联学者雷达里赫所说的“积极的不自由”更为深刻。按照雷达里赫的说法，“积极的不自由”就是“一个人所有的思想、愿望、感情在任何个人行为中都不发挥任何作用的状态”。它正是康德所说“要有勇气运用你自己的理智”的反面。人都有盲目服从权威的秉性，一个人依赖国家太久，从心理上便会产生对自由的不适应，害怕自由，甚至反感自由。当这种情况是出于对平等的渴求时，这是陀思妥耶夫斯基的命题；当它是出于对孤独的恐惧时，这是弗洛姆的命题。而在东欧国家，这两种情况都存在。在一个高度组织化的环境里，权力会极力生产出一种不喜欢自由的人。因此，丧失自我实际上是这一制度的必然显现。人们处于一种犬儒主义的心态，不相信世上还有什么东西是真的，对周围的善恶是非麻木不仁，甚至助纣为虐。从赫伯特、瓦楚里克、克里玛、契斯、康拉德等人的作品中，我们都能看到这样一个社会的自我侵犯和自我毁灭过程。

雷达里赫的“积极的不自由”让人联想到以塞亚·伯林的“积极自由”概念，但他的提法在时间上要比伯林更早，语境也完全不同。伯林属于西方古典自由主义的现代传人，他从二十世纪的历史看到追求自主的“积极自由”的危险，因而提倡一种“消极自由”，即不受他人强制的最小限度的自由。而雷达里赫的思想立场恰恰接近“积极自由”，并将其反面视作是

“积极的不自由”。这也是所有萨米亚特作者的共同特点。这些作者大多是文学知识分子，将文学视为强有力的社会批判武器之一，关注的是精神方面的现象，因此他们更强调这种体制下的人性、良知与责任，但却很少从理论上去探讨市场、法治和权利。也就是说，它更像是关于存在的话语，而不是政治话语。在思想资源方面，他们的言说也多源自胡赛尔、海德格尔、萨特、加缪、米沃什、阿伦特，而不是洛克、亚当·斯密、约翰·密尔、哈耶克、伯林，这使他们的话语具有强烈的文化批判性。当然，除了专业的训练和品味外，更是因为西方自由主义不能解决他们所面临的自由问题。只有在一个自由秩序的国家，谈论权力制衡和权利保障才是有意义的。而在一个完全缺乏权利的社会，仅仅谈论“消极自由”只会导致犬儒主义盛行，却无法建立起自由秩序。

这便是造成伯林与雷达里赫之间区别的根本原因。需要指出的是，“积极的不自由”不同于“消极自由”，它是不要自由和权利，对它的究诘近于我们所说的文化决定论。除了人们所熟知的哈维尔、昆德拉对后极权文化的深刻评说外，包括前南作家丹尼诺·契斯对中欧民族主义的思考，前南作家米哈耶罗夫对宗教复兴的主张，波兰诗人巴兰察克对“非现实”社会的分析，匈牙利作家康拉德对“反政治”的阐释，捷克作家克里玛对“布拉格精神”的抉发，无一不是针对道德危机这一具有社会普遍性的人文问题。今天，中国有些知识分子鉴于新文化运动一味批判国民性的教训，倾向于对文学知识分子和文化决

定论持负面评价，从而引起制度决定论与文化决定论之争。但历史现象从来不是单一因素的产物，而是一种合力的结果，文化与制度也是一体两面互为因果的关系。有什么样的政府就有什么样的人民，这是制度决定论；反之，有什么样的人民就有什么样的政府，这是文化决定论。制度固然能够培植一个共同体的文化心理，文化心理反过来也会影响到共同体的制度选择。诚如哈维尔所说，极权制度的发生仅仅是因为现代人性中存在着某种倾向于创造、至少是忍受这种制度的东西。

对东欧知识分子来说，自由不仅是一种人的权利，更是一种人的存在。因此，他们才会将其写作面向公众，而不是当权者。公众的思想往往是对统治者的模仿，就像统治者极力培植公众的道德麻痹一样，摆脱这种道德麻痹，同样也需要培植公众对自由和责任的需求。虽然萨米亚特作者可能不赞同“消极自由”所隐含的人有选择做奴隶的自由，但其主张也不是以往“积极自由”所表现的强迫他人自由的历史翻版。明白这一点，才能更深刻理解他们所提出的“生活在真实中”的内涵。这个口号由捷克哈维尔等人提出，并为东欧所有国家的萨米亚特知识分子接受与奉行。那就是拒绝被意识形态强行规定的角色，拒绝靠谎言过日子，勇敢承担起自己“存在的责任”。相对于“生活在谎言中”的自我异化，“生活在真实中”只是一种存在的自我证明。而按照捷克第一任总统马萨里克的说法，生命的意义不仅需要通过个人体验来理解，更需要通过社会活动来验证，因此在萨米亚特知识分子那里，自由首先是与责任联系在

一起的，“人只有在清楚自己的行为与社会的关系时才算真正具有自由意识，这种对自由的感受就是责任。”（帕托切克语）争取自由不是为了权力的宝座，而是承担对自由的责任。即从恢复人的尊严开始，并将政治建立在道德的基础之上。“如果我们不建设一个人性的、道德的、尊重智慧、精神和文化的国家，我们决不能建立一个基于法治的民主国家。”（哈维尔语）由此产生出萨米亚特一种“反政治的政治”思想，即拒绝马基雅维利以来的权力观，以道德作为政治的始点和终点。

最先提出这一主张的是哈维尔，此后匈牙利作家康拉德也将自己的一本书取名为《反政治》。相对于权力游戏的政治现实，“反政治的政治”完全是由真实与责任所构成，因而看上去像是一种道德理想主义，但这种理想主义并非没有任何人性的根据，也不是只能停留在理论上，而是成为他们所极力倡导的“公民社会”（civil society）的一种原则。如果说，萨米亚特写作乃是处于一种地下状态，参与政治被视作寻求有意义的生活而不是为了权力，还是一种文学知识分子的理想。那么，由波兰知识分子最先提出的建立公民社会的主张就是通向某种公开状态，并为现代以来权力制衡的政治实践提供了一条新路径。

在政治思想史上，十九世纪的托克维尔首先认识到公民社会是民主制度的一个重要因素。通过对美国民主的观察，这位法国人得出一个深刻的结论，即由各种独立于政府的自主社团组成的多元社会，能够对权力构成一种“社会的制衡”。近年

来，西方兴起了一股公民社会的研究热，尽管对这一概念的理解及其论证各有不同，但其实质却都如查尔斯·泰勒所言："此一意义上的公民社会与国家相对，并部分独立于国家。它包括了那些不能与国家相混淆或者不能为国家所淹没的社会生活领域。"近年一些学者指出，西方公民社会概念复兴的原因，乃是由于二十世纪国家主义的空前炽盛，公权力的扩张，科层制的发展，不断压缩个人生存空间，国家与社会的关系越来越紧张，而更直接的导因，则是来自东欧社会摆脱极权统治的社会转型。

面对东欧社会的自我侵犯和自我毁灭，早在1989年以前，东欧知识分子就已着手建立一个托克维尔意义上的独立公民社会，按照权利和责任而非义务和依附来理解社会存在。他们持续不断地拓展公民的言论空间，相信一个独立的社会能够迫使政府做出妥协，承认有限的多元社会存在。在捷克，以"七七宪章"为标志，萨米亚特知识分子倡导践行马萨里克的"从小事做起"，要求政府遵守自己制定的法律，维护公民的权利，并将参与公共事务看作是生活在真实中的一个具体行动。在波兰，以米奇尼克的《新演进》为标志，提出要"为一个美好的今天而非美好的明天而奋斗"，坚持面向社会，以渐进的方式参与公共生活，促成独立的公众舆论和社会的自我担当，摆脱极权统治而恢复社会的自主性。这一理念促成了"保护工人委员会"的诞生，并最终推动了团结工会的成立。在匈牙利，萨米亚特知识分子一直致力于建立援助穷人组织、自主的大学，

后来哲学家杰诺斯·基什等人又写出《新社会契约论》，呼吁进行彻底改革，促进广泛的社会转型，包括市场经济、政治多元、民主选举和尊重人权和法治。在谈到东欧知识分子的行动时，蒂茂舍·G·阿色（Timothy G. Ash）相当敏锐地道出了他们的宗旨："对于他们来讲，重建'公民社会'本身即是目的，又是实现政治变革目的的手段。"

许多人曾经把东欧知识分子看作是堂吉诃德式的人物，东欧国家后来社会转型的事实表明，他们的道德诉求并不是没有任何意义的。在现代社会，"反政治的政治"虽然看似过于理想化，但如果不是权力的运用，而是与公民社会的理念联系起来，它就具有深刻的价值，显示出推动社会变革的力量。现代社会的根本问题是这样一个事实，即人们总是面临平等与自由之间的两难选择。要么依靠国家权力谋取平等，要么依靠资本市场谋取自由，而国家之恶与资本之恶又都早已是众所周知的常识。如何才能抑止这两个必要之恶，公民社会的概念无疑是在宪政民主的制度性安排之外，提出了一种制约国家与市场权力的社会力。这样的公民社会不是建立在权力之上，而是建立在自治和自律的责任之上，依靠社会来制约权力，因而它注定是以反政治为原则的。它也使得东欧知识分子能始终站在民众立场，坚持自由与公正二者之间的平衡。

景凯旋

2009 年

目　录

附　录

南斯拉夫

中欧主题的变奏



丹尼洛·契斯

没有清晰的边界——没有中心或几个中心——“中欧”正在变得越来越像阿纳托尔·法朗士《企鹅岛》第二卷中的阿卡龙，人们曾把象征主义运动比作这头野兽：声称见过它的人无人能说出它像什么。

将今天的中欧说成是一个同类的地理政治或文化的现象是一件冒险的事。即使我们接受雅克·莫兰的说法，欧洲是一个没有边界的概念，真确的事实也会迫使我们从他的“概念”中排除所有这些国家

（除了奥地利），它们曾经在“中欧”的名义下组成大陆的一个有机部分。至于布鲁诺·鲍威尔的论文（为莫兰所引用）称，欧洲是一个命运共同体，一个 Schicksalsgemeinschaft，我担心在雅尔塔和赫尔辛基之后，它唯一的现实就是处在完成式或过去完成式中。

即使从历史看，我们也很难将“中欧文化”说成是一个一致的超民族的实体，各种民族文化的差异性比相似性更大，对抗性比一致性更活跃。它们之间一切积极的文化联系始于中世纪或文艺复兴，最初倾向于礼拜方面：十四世纪初匈牙利和捷克人之间哀歌的相似；在封建的克罗地亚、匈牙利和捷克文学中，同一的韵文传说——译自拉丁文；塞尔维亚和匈牙利人翻译的武士传奇之间的相似；稍后我们发现斯洛文尼亚、克罗地亚和匈牙利人共同的教诲诗歌；从意大利经由拉古萨（杜布罗夫尼克）传播到北部和西北部的田园戏剧；匈牙利、塞尔维亚、捷克、克罗地亚、波兰和罗马尼亚人之间礼拜传说的一致，即使他们发展出各有特色的民族圣徒；民间史诗中相似和相互的影响，其中一个共同的封建意识形态将随着时间的消逝而被重塑为民族神话；以及随着 1848 年和浪漫主义而产生的泛斯拉夫热，它既有斯拉夫人反奥地利和反匈牙利的情感，也有一个匈牙利斯拉夫人山陀尔·裴多菲在匈牙利人中间煽起的反奥地利和反斯拉夫的情感。

虽然不是“民族的监狱”，但被奥地利小说家罗贝尔特·穆齐尔戏谑地称作“卡卡尼亚”的受到普遍憎恶的双重君主

制，却是一种“勉强的绝对主义”。甚至在其全盛时期，穆齐尔（还有这样一些同道的小说家，如赫尔曼·布洛赫，约瑟夫·罗斯，米诺斯拉夫·克尔莱札和讽刺作家卡尔·克劳斯）也将 kaiserlich-koniglich（即帝国一皇家）君主政体看作是一个幻影，在我们时代，将一个具有如此多民族文化和语言的如此宽广和不同的地区看作是一个整体，这种过度的简单化到底有多少价值呢？（凭借忽略差异和强调相似，这种观点的支持者给民族主义者提供了一面镜像，后者忽略相似而强调差异。）

我们赞成一个向心的模式还是赞成一个离心的模式（换句话说，我们将维也纳看作是整个地区的文化源头和中心，还是将中欧文化——当然，还有文学——看作是不顾和反对维也纳的一个自为和自足的现象，一个对所有源于维也纳的倾向的逆反），事实上这两者在今天都仍然不太中肯，只是从文学史讨论它们才会有意义。一个新的欧洲地理政治的分界已经将维也纳与她的前殖民地分开——那个曾经环绕她的合并和“自然联盟”——使得今天的布达佩斯、布拉格、华沙和布加勒斯特更靠近莫斯科，而不是她。

只是在放弃地理政治的幻想，放弃特殊的利益和联盟，放弃地方的对抗、冲突，放弃交织着相互吸引和排斥的复杂的历史背景之后，我们才开始在一个现代景观中将中欧文化看作是一种“对欧洲的乡愁”。

一个匈牙利的比较文学学者，吉沃吉·米哈利·瓦耶达，将匈牙利人对欧洲的乡愁解释成是在一个“意想欧洲”的构架

中对合法性的追求，渴望“被欧洲接受或采用我们自己的意想的欧洲，即使欧洲总是固执地拒绝接受我们的语言、文化和文学的存在”。在某种程度上，他的话适用于所有包括在中欧这个名词里的国家和民族。

否定一个中欧关系的存在（就像克罗地亚人克尔莱札所做的那样）意味着在一个“意想”欧洲的构架中对一个人自身的合法性和身份的寻求，在这个构架里，中欧的概念并没有被乡土感情、亚洲人行为甚或维也纳分离派所污染。当克尔莱札声称，“如果里尔克用法语写作，文学史家们也许就会将他置于沙曼和詹姆斯之间”，他是在强调首要的文化学冲动，虽然他声称文学不能“作为一个摆脱社会和地理政治环境的理想的恒量而被孤立起来”，他在文学富有魅力的领域里完全将文学现象置于首位：“在典型的法国象征主义运动濒临消亡的时期，里尔克更接近苏白维尔，而不是任何奥地利诗人。”出于同样原因，匈牙利诗人安德烈·奥第，尽管根据他自己的说法曾是一个巴黎学院的学生，却始终坚持（按照克尔莱札的话，再次）靠近匈牙利十六世纪诗歌和匈牙利通俗诗歌——kuruc dalok，十七世纪初起义军队的歌——而不是靠近任何“中欧”的诗歌。

因此，忽视这些独特的特征是不可能的，中欧飞地的小民族和语言对这一意想欧洲的贡献，不仅在奥第和克尔莱札（两人都严重地依靠民间诗歌），而且也在我们当代的塞尔维亚和克罗地亚文学。“由于它的‘黑盗客十音节’，不可否认地形成

了我们文学传统或精神的一个基本主题，使得我们自己的浪漫主义运动同中欧范式……我们文学的巴洛克共生现象与意大利文艺风格毫无共同之处。古斯勒琴演奏者家长式的传播，早在梅里美的《独弦琴》之前就是很浪漫的了，试图迫使我们整个浪漫主义运动纳入中欧的概念，是完全忽视事实的某些西方风格的美学家目前最推崇的一种手法”（克尔莱札语）。前面提及的那位匈牙利比较文学学者也声称一个类似的文学自为现象："匈牙利诗歌并不追随欧洲；它构成欧洲全部文学传统的一部分。"

知道巴托克是不是使用过中欧这个措辞，这是很有趣的，因为他试图涉及的那部分欧洲大陆，其东部与西部仅仅是同一个实体的地理坐标。同样有趣的是，他根据的是不是东方音乐长期积累的那种激情，它的朗诵调——特别是匈牙利朗诵调（其古老的形式是源于亚洲的五音）——他认为它是一个独特和自为的实体，更接近斯拉夫和东方多瑙河部族的民间遗产，而不是西欧的民间遗产。

匈牙利诗人乔治·佩特的作品拒绝所有我们称之为中欧传统的那种联系，即从世纪初到二战前，由布达佩斯"欧化"杂志《西方》促成的文化和文学的网络。佩特有计划地破坏和歪曲像德兹索·科茨托兰伊或乔治·居哈茨等《西方》作家讲究措辞的特征，把中欧分离派画家典型的"花音"说成是波拉克式的斑点。他的反形式诗学源自同整个多瑙河（维也纳—布达佩斯）诗歌传统一个根本的断裂，认为作为美的表现：诗歌像

现实一样丑陋。“唱”诗是没有意义的，只有吼、叫、喊、吐诗才有意义；没有“孤独的避难所”，没有“尘世快乐的花园”，没有柏拉图式的爱情或沉醉。痛苦的匈奴王约瑟夫在他的诗歌里比才华横溢的科茨托兰伊及其忧郁的创作《埃斯特·科奈尔》更接近这样一个现实。裴多菲式的民族主义传统诗歌今天听起来是虚假的；这是一个没有未来的空想影像，一个梦游患者的乐观主义的谵语。裴多菲被哥萨克的家畜膨胀症所蹂躏，安德烈·奥第被法兰西的同情和疾病所拖垮，两次革命（1848 年和 1919 年）都以流血的失败而告终，从各方面倒退到它们只能倒退到的境况：永久的匈牙利的现状。匈牙利更加偏向于班诺尼亚海东岸，于是“无产阶级国际主义”终结了裴多菲的民族主义和雅各宾理想。至于奥第的多瑙河热情（“多瑙河与奥尔特河在发音上是一个音”），它在今天只能招来窃笑。在罗马尼亚的匈牙利少数民族（一百五十万到两百万人口）听不见那条奔腾的河流的孤独声音：他们与家乡之间被隔断，被迫罗马尼亚化，成为一个“兄弟民族的共同体”的一部分。奥第的出生地位于边境线上，防止了匈牙利诗人和学生成为潜在的朝圣者。但是，佩特的诗歌不是一种抗议的诗歌：它不提出要求，不具有讯息，不主张复仇；它想要成为——以及它已经成为——一个废墟的快照，这就是匈牙利。

今天看来（大量的图书最近已在处理这个题目），谈及维也纳文化领域，它的活动——心理分析，脱离，表现主义等等——从世纪之初一直延伸到德奥结合时期，尚不是很普遍。

一个“天才的爆发”，却是在一个只是相对的并且最终是虚假的稳定的年代，一个奢华和特许的年代，一个从未消除世界处在衰落之中的感觉的年代，一个迫近末日的年代。而且，我们只能接受穆齐尔的论点，奥地利文化实际上被看作与维也纳不可分割：“在维也纳人看来，奥地利文化不过是对事物的一个虚假认识。”因此，奥匈是一个“丰富的珍品橱柜，它无疑激发了大量有益的奔放的幻想，但它——我们别忘了——根本就没有一致性”。至于说到价值，我们必须回到1867年前的奥地利，那时开明的专制残余仍然具有影响。“自1867年以来，五千多万人的人口里没有人对现代南匈牙利文化表达过同样自信而热情的欣喜，这一事实揭示了我们文化全部神话的本来面目，”穆齐尔结论道，“空洞的浪漫主义。”

在一个建立在没有清晰概念的基础上的国家，“既没有单一民族的创造意志，也没有多民族的自由结合，这本来会赋予它一个骨架，加速它的血液”（穆齐尔），但在这样一个由无名的、两头的帝国—皇室的行政机构所制造的“价值的真空”（布洛赫），反犹太主义的瘤子形成和发展也许是唯一自然的事。

随着遍及中欧盆地的灭绝犹太人和斯大林时代反犹太政策（当时一个返祖的俄国反犹太主义具有与“世界大同主义”的意识形态斗争的色彩，从而在“兄弟民族”间唤醒了古老的魔鬼，尤其在波兰，采用武器来武装非理性的本能一点不亚于采用非理性的意识形态），随着犹太教血脉从维也纳、布达佩斯

和华沙的消失——犹太教曾极大地丰富了中欧的景色，充当了一种推动力量（民族主义组织和民主国际主义者对此的反应，往往体现在对于本地区犹太人口的关系或反应上），换句话说，随着犹太民族像苍蝇一样消失，维也纳沉入了知识上的偏狭。历史的讽刺是，维也纳变成了犹太难民从苏联及其卫星国去往以色列和美国的一个中转站，一个旅途中的停车场。

对“中欧”突然产生的兴趣，并非出于关注一个仍处在阴影里的文化的原因，而是西方渐渐意识到慕尼黑造成的东西方分裂，已经导致一个地理学上的全部地区消失在薄雾之中。一旦西方知识人从“红太阳照耀着我们的小欧洲”（莫林语）的目眩中恢复过来，他们便会惊愕地发现“在地理上处于中心，在文化上属于西方，在政治上属于东方”（昆德拉语）的欧洲这块地区，已经永远逝去了。

从一个长时间的意识形态冬眠中苏醒过来，欧洲的西方发现它自己的一部分文化遗产不见了，它因此而变得更加贫困；它开始注意到曾被那些大国矫矜地视为野蛮（当然，要除去维也纳）的欧洲的一个地域——说到底，这不是亚洲——有着被它完全忽视的文学和文化。欧洲的知识界得出结论，尽管这个地区显示出一个意识形态整体巨石的幻影，它的文学，它理所应当的正确模式，不可能被包含在俄国和苏维埃的红字标题下。然而，等到他们得出这个结论时，已经是太迟了：“中欧”作为一个文化和历史现象已经成为了过去。

也许“中欧”在文化方面仍然意味着是对欧洲谱系中一个

地区的渴望，这棵树系的东边枝条发自同一个根，被同一个宗教和中世纪、文艺复兴、巴洛克的树液所哺育——这是一个合法的渴望，想要看到一个被认可的共同传统，尽管其间存在差异。的确，区别正是那些使中欧显得独特并在欧洲整体中赋予它本身一个身份的东西。

目前，西方会比那些从逻辑上讲构成它的那些国家更强烈地感觉到中欧文化的概念。后者对“中欧”的厌恶不仅源于一个不断退回到民族界限背后的趋势，而且源于这一地区内部政治与意识形态的分割。由于当前刚性的意识形态的压缩，民主的“资本主义”的奥地利（多瑙河人从前的敌人和纳粹德国的盟友）怎么可能加入中欧地区？当左翼文学（从卡尔·克劳斯到米诺斯拉夫·克尔莱札）不断把奥地利描绘成一个吞并主义和其他反动倾向的中心，把奥匈帝国描绘成“各民族的监狱”，而匈牙利人对之的辱骂也并不比别人更少时，维也纳怎么可能加入中欧地区？（显然，对维也纳的这种抵制部分出于当前某种空想的概念——完全和现实脱离——一个基于“哈布斯堡合法权利”，以一种新的地理政治学结构联合多瑙河地区而成的“多瑙河国家”。）

只要回顾一下中欧作为一个整体的文化，我们就决不会忘记民族文化和文学的存在，这些文化和文学不但把他们的自治建立在相互的差异和相互的排斥之上（在这点上，如克尔莱札的《匈牙利人》对匈牙利文化的否定），而且建立在排拒维也纳和维也纳文化之上。顺便提一句，法国文化的影响一直是支

持进步和反对维也纳的。

从马托斯到克尔莱札和乌吉维奇，二十世纪初克罗地亚知识分子反维也纳的立场包含了来自首都的一切。他们把维也纳看作是政治反动的中心和一滩死水。因此他们去巴黎朝圣，因此他们对维也纳文化和艺术生活变得盲目，因此克尔莱札才拒绝分离派运动。的确，克尔莱札认为弗洛依德、卡夫卡、里尔克都是偏狭的，只配受到奚落。在所有维也纳文人中，他似乎只接受卡尔·克劳斯（因为他的革命热情）和奥托·魏宁格（因为他激进的虚无主义），把他们视为第一流的文化现象。

塞尔维亚文化在其历史上与俄罗斯和东正教会有着密切关系，至今仍保持着神秘的结合。塞尔维亚民族主义以斯拉夫和俄罗斯神话为其营养，尽管它拒绝布尔什维克主义：正教和俄罗斯文学传统，泛斯拉夫主义和陀思妥耶夫斯基，《鲍里斯·戈多诺夫》（穆索尔斯基的歌剧）中普希金的老人皮曼今天仍然像布洛克的“塞西亚人”、叶赛宁或马雅柯夫斯基那样具有吸引力。此外，几代知识分子都曾在莫斯科接受教育，他们在那儿了解欧洲文化和社会主义理想，因此俄罗斯的魅力是不难理解的。正如在彼得大帝时代，圣彼得堡是俄罗斯人面对“世界的窗户”（但也是抵抗“颓废”的天主教欧洲的一道壁垒），而俄罗斯又是塞尔维亚文化面对“世界的窗户”，那儿两个神话集于一身：泛斯拉夫主义（正教的）和革命，陀思妥耶夫斯基和共产国际。

民族主义没有必要终结与欧洲的联系。相反，对欧洲文化

的向往常常表现为民族自豪（“我们是欧洲”）和民族对抗（“而你们不是”），它根本上只是一种抵抗一致和布尔什维克化的形式。于是，“坏的永恒”变成了形而上的战栗：“我们不会独自死去，”一个当代的斯洛文尼亚作家说，“因为从的里雅斯特一直扩展到波罗的海的温和的巴洛克地区，被模糊地称作中欧的地区，将会和我们一起灭亡。克罗地亚，捷克，斯洛伐克，匈牙利和波兰，将会和我们一起灭亡。甚至还得加上巴伐利亚。是的，所有民族和人民都不可磨灭地打上了中欧文化的烙印。我们不会独自灭亡；我们将会和这一地区的犹太人，最优秀的欧洲人因而也是最先衰落，早已变成了火葬场黑烟的犹太人，一起灭亡。”（马尔坚·诺让奇）“现在、过去和未来的所有人都有理由认为自己是独一无二的，”瓦勒瑞说，并且立即加了一句，“说到底他们就是如此。”

奥地利作家彼得·汉德克出身于斯洛文尼亚，他的作品更多得益于福克纳和巴黎作家的散文实验，而不是从前或现在的中欧的文化视野。当所有苏联卫星国的小说都在通过社会主义现实主义的清洗和炼狱时，他的作品却表现出民粹主义的特点（尽管民粹主义实际上回到了1914年前和两次战争间由二元君主统治的匈牙利及其他国家的理论与实践，却是如同社会主义现实主义一样散发出最后一口气），在放逐、审查与自我审查的重负下呻吟，在党的指示和不准与“世界”交流的重负下呻吟。这就是说，欧洲甚或维也纳现在是“在另一边”，因此似乎是与从前的中欧文化中心布达佩斯、布拉格和华沙隔着重洋。

过去四十年来在“真正的社会主义土地”上发动的反对艺术及文化领域的“颓废”的意识形态斗争，其终极目标是为了纯一化和布尔什维克化。因此，“前西方”的称号是一个不祥的政治特征，意味着反苏反共。如果“西方文化”某些次要方面（像实验诗歌或波普音乐）在今天得到容忍，那么，这与其说是某些事件的前奏，不如说是“革命策略”的结果。

五十年代的南斯拉夫，你可能因穿了一条在西方穿旧的紧身裤而被开除学籍，并且被看作流氓和政治上的危险偏离。那个时候，我发现这点是非常神秘的：窄领带和窄裤子怎么会对制度造成威胁？于是有一天，我看见苏联代表团从杜布罗夫尼克来到采蒂涅（那儿的国家博物馆正展出在一次战争中缴获的一支步枪，它曾经属于皇室家庭）。松垂的裤子在这些权贵们腿上摆动，他们的领带打着很大的结，就像革命前夜在莫斯科波希米咖啡馆看到的那样。

某位匈牙利作家的妻子是一个成功杂交的作品，科斯托拉尼的遗孀曾问她，“你是哪儿人，我美丽的孩子？”（模仿一种中欧的白雪公主版本），她回答说，“喀尔巴阡”，一种比询问还要含糊的回答。此后，那位美丽妇人的幸运丈夫私下对我讲述了他的同化理论，虽然与科斯勒相同，他还是清晰地表达了他的观点。“我有百分之五十的犹太血统。我妻子也一样。两代人以后，这个血统就会消失。做犹太人是一个灾祸。”这里，他不自觉地转述了海涅的话：“做犹太人是一个家族不幸。”

除了古代反犹太主义的失败，中欧犹太知识分子遭受了两

次大创伤：法西斯主义和斯大林主义。法西斯的垮台（假如犹太人能从中活下来）给了他们一种受害者的矛盾地位，就像西欧的犹太人一样，斯大林主义在很大程度上是来自犹太人的支持，但却拒绝了他们享受解放的成果。而且在俄罗斯控制下的国家还组成了坚决反以色列的战线，其政策就像出于反犹太主义一样，是出于权力政治的需要。因而你将看到，在整个中欧盆地，无论是犹太人还是非犹太人，谈论或描写犹太民族都会带来麻烦和罪名。

卡夫卡在给他父亲的信里谈到犹太教："我没有看见还有什么比它更沉重的负担了，只要有可能我就要摆脱它。这样做的过程在我是一个很大的虔诚行为。"尽管这段话中的确信清楚有力，卡夫卡并没有在放弃的道路上走多久。萨特说，一个犹太就是别人把他看成是一个犹太的人。他的生活就是离开他人和自己的一次长途飞行。

精神分析，那个维也纳的奇才[1]，在苏联和卫星国仍被看作具有"颓废"和"世界主义者"的味道，要在布尔什维克意识形态的巨石上制造一个不祥的裂缝，对于这个意识形态来说，除了"科学"——经济和社会——的模式，不能有别的认识人类现象和行为的方式存在。由于意识形态是行为的唯一精神运动，朦胧的潜意识或非理性在事物的发展过程中没有任何位置。

如果我们能谈论中欧知识分子的存在，而不是过分惧怕黑格尔融合同一性与差异性的做法，那么这就是亚瑟·科斯勒主

要所做的事。匈牙利——捷克——犹太人对科斯勒一生的探索和矛盾提供了一种占星术解释：从犹太教到同化理论，从马克思主义到对共产主义的彻底批判，从与东方唯心论调情到非神秘化，从信仰科学到不相信所有“封闭的思想体系”，从寻求绝对到平静放弃人的批评能力。科斯勒的智力冒险，他的“终极选择”，即使在宽泛的欧洲光谱上都是独一无二的，但这种冒险却又与所有中欧知识分子的潜在传记混合在一起：这是他们最基本的认识过程。

中欧文化的语境之外，不会有对波普尔现象的解释。这种现象根本上与欧洲哲学的遗产、认识论、开放社会的视野相联系。使得波普尔不同于其他哲学家，并决定他对极权主义及其鼓吹者持否定态度的，只是中欧的差异性特征。

这就是为什么当我读到生于1904年的波兰人安德杰·库斯涅维奇，或生于1950年的匈牙利人彼得·伊斯特海兹的作品时，我发现他们描写事物的某些方式与我接近，那是一种中欧的诗学。使得一部作品成为杰作的基调和悸动是什么？首先是内在的文化表现：隐喻、记忆的形式，或涉及全部欧洲的遗产，一种不破坏其自发性的作品的意识，一种在讽刺感伤与热情奔放之间小心的平衡。不是很多，而是全部。

由于意识到属于一个中欧文化基本上都是政治异议者的行为，那些被别人称做中欧人或把自己定义为中欧人的作家，一般都处在流亡中（米沃什，昆德拉，史考弗瑞奇），或在边缘化的萨米亚特内（康拉德），或在监狱里（哈维尔）。就像犹太

人急切要证明他们所处的社会是多么完整，这些作家也意识到他们的不服从源于某种传统，以及某种下意识，渴望更广大更民主的欧洲视野——对他们的指控是很准确的。如果他们还没有流亡，他们就将在国内完结。或者，关在监狱里。

一旦从他们所使用的语言的家乡被流放，作家们就只剩下了这语言；这是他们流亡的标志。他们用它来写作，仿佛他们付出高昂代价的唯一目的就是为了能够抵抗“句法的流亡”。如果他们从危险的“新语”的语义同质化中逃出，这主要是因为他们敏锐地意识到，作为作家，他们不仅是在使用词语：他们是在运用整个的存在写作，运用民族精神和神话，运用记忆、传统和文化，运用语言组合的力量——将语言自动转化为手的轻敲的一切（反之亦然）。

语言就是命运。削弱一个作家的语言完整性的任何企图都是有害的，充满危险的。即使纳博科夫也曾有过从一种方言到另一种方言的创伤经历。“我个人的悲剧，不可能也不会被任何人所关心，那就是我必须放弃我与生俱来的方言，我那自由自在的、丰富的、无比驯良的俄罗斯口语，只是为了一个第二流的英语，全然没有这些华彩了——变幻的镜子，黑天鹅绒的背景，含蓄的组合和传统——本土的魔术师，燕尾服飘舞着，可以按自己的方式，不可思议地运用这些来超越遗产。”甚至纳博科夫，我觉得，也没有像强调他是一个俄罗斯作家那样强调他与英语（以及法语）的密切关系。因为说到底——如果他愿意做出某种让步——他本来是可以继续用俄语写作的。正如

许多流亡的俄罗斯作家（普宁、扎米亚丁、索尔仁尼琴、西尼亚夫斯基），纳博科夫本来完全可以不被剥夺自己的声音和听众。（诗人的命运是不值得羡慕的。）由于俄罗斯文学悠久坚固的传统和全世界的赞誉，俄罗斯作家比他们的中欧伙伴具有更有利的位置。他们的根举世皆知：他们不会空手进入世界，进入流亡；俄罗斯文学传统就是他们的崇高的文字，他们的血统的证明。中欧作家则是踽踽独行：他们的家族图书馆没有价值；他们对文学祖先的呼声传到的是聋子的耳朵里。

流亡，只是所有异化形式的一个集体名称，是一出“不真实”戏剧的最后一幕。中欧作家早已陷入了两种简化论之间：意识形态和民族主义。虽然受到这二者的诱惑，他们还是明白二者都并非一个“开放社会”的理想，发现他们的终极合法性只在语言和文学——即卡夫卡所说的“奇特的、神秘的抚慰”。危险而又伴随着自由：“越过凶手的行列”。但这个许诺不会靠怀疑获得：没有任何人抛弃一个共同体而不会后悔。因此，才会有持续不断的“不真实”的感觉。

法国批评家玛尔特·罗伯特曾说，卡夫卡的“K”比他的最初设想具有更多的含义；这表明他不能使自己完全袒露。我觉得她的阐释不仅是准确的，而且还超过了卡夫卡本人。那封孤独的信，既是掩饰又是揭示，可以代表所有中欧的作家。“K”是一个永恒矛盾的象征。

我觉得，对形式的意识是中欧作家共同的特点——形式就是想要弄清生活和哲学的不确定性，形式就是选择的可能性，

形式就是试图在周围的混乱中探明阿基米得的支点，形式就是抵御对原始和非理性本能的伤害的壁垒——对此我只能从我的智力和文学信念来加以概括。

（景凯旋　译）

注释

①译注，指弗洛伊德。



南斯拉夫

对一个青年作家的忠告

丹尼洛·契斯

培养自己对主流意识形态和君主们的怀疑。

防范君主们。

不要用意识形态的行话玷污你的语言。

相信你自己比常规更有力量，但不要把常规作为一个量杆。

不要相信你自己比常规虚弱，但不要把常规作为一个量杆。

在君主和平民面前都要同样骄傲。

不要让因你的文学才能而获得的特权

扰乱你的良心。

不要把你对自己选择的诅咒和阶级压迫相混淆。

不要为历史的催促所困扰，或者相信历史火车的隐喻。

不要因此而跳上“历史的火车”：这不过是一个愚蠢的隐喻。

千万不要忘记：一旦你达到自己的目标，你就错过了其他一切。

不要写作为一个旅游者去访问过的国家的文章；不要写这样的文章：你不是一个记者。

不要相信统计、图形，或公众的陈述：肉眼是看不见真实的。

不要访问工厂、集体农场或建筑工地：肉眼是看不见进步的。

要与经济学、社会学和心理分析学保持距离。

不要追求禅之类的东方哲学：你有更好的事要做。

要记住想象是谬误的姊妹，因而是危险的。

不要与任何人合作：作家是独立的。

不要相信那些声称这个世界可能是最糟的人。

不要相信预言家：你就是预言家。

不要当一个预言家：你的力量是怀疑。

要让你的良心保持平静：君主们不会关心你，因为你就是一个君主。

要让你的良心保持平静：矿工们不会关心你，因为你就是

一个矿工。

不要老想着你在报纸上未能说的话，这并不是永远的损失：这只是一堆大粪。

不要写遵命文章。

不要就瞬间打赌：你将会为此后悔。

不要就永恒打赌：你将会为此后悔。

不要满足于你的命运：只有傻瓜才会满足。

不要不满足于你的命运：你是上帝的子民。

不要为那些背叛的罪行寻求道德辩护。

谨防“可怕的一致性”。

谨防错误的类推。

不要相信那些让别人为他们的矛盾付出很高代价的人。

不要争论说所有的价值都是相对的：价值是有不同层次的。

接受君主们的礼物，但保持冷漠，不做任何回报。

相信你用来写作的语言是最好的语言，因为你没有别的语言。

相信你用来写作的语言是最糟的语言，尽管你没有别的语言。

“那么，因为你温吞吞，不冷不热，我要将你从我口中吐出去。”（《启示录》第三章第十六节）

不要卑躬屈膝：君主会让你当他的看门人。

不要傲慢自大：君主会让你当他的看门人。

不要让任何人告诉你，你写的东西没有“可取的社会价值”。

不要设想你写的东西具有“可取的社会价值”。

不要设想你自己是一个有用的社会成员。

不要让任何人告诉你，你是一个社会寄生虫。

相信你的十四行诗比政治家们和君主们的讲话更有价值。

相信你的十四行诗比政治家们和君主们的讲话更无价值。

对一切事情都具有你自己的观点。

不要对一切事情都发表你的观点。

词语让你付出的代价比一切都少。

你的词语是无价的。

不要以民族的名义发言：

不要同反对派站在一起：你在下面，不在反面。

不要同权力和君主站在一起：你在他们上面。

反抗社会的不义，但不要为此制定一个计划。

不要让反抗社会不义的斗争使你偏离了自己的道路。

研究别人的思想，然后拒绝它。

不要发明政治计划或任何计划：你的发明是有关宇宙的岩浆和混沌。

谨防那些提出最终解决方案的人。

不要当一个少数民族作家。

质疑任何声称你是属于它的组织。

不要为“一般读者”写作：所有读者都很一般。

不要为一个不存在的精英写作：你就是精英。

不要思考死亡，或忘记自己是必死的。

不要相信作家是不朽的：这是学者的废话。

不要悲剧性的严肃：这是滑稽的。

不要扮演小丑：权贵们习惯于以此取乐。

不要扮演宫廷小丑。

不要想象作家是“人类的良心”：你已经看到他们中有太多的无赖。

不要让任何人对你说，你是一个微不足道的人：你已经看见权贵们惧怕诗人。

不要为一个观念去死或鼓励别人去死。

不要当一个懦夫；嘲笑懦夫。

记住英雄主义需要高昂的代价。

不要为节日和周年纪念而写作。

不要歌功颂德：你将会后悔。

不要为民族英雄写葬礼演说辞：你将会后悔。

如果你不能说真话，那就保持沉默。

谨防那些半真半假的话。

不要加入共同的欢乐。

不要对君主或权贵表示好感。

不要从君主或权贵寻求好感。

不要容忍粗俗的举止。

不要把真理强加于人民：为什么要同傻瓜争论？

不要接受这样的观念，即我们最终都会有平等权利，或世上没有任何关于品味的解释。

“如果两个对话者是错的，并不意味着他们都是对的。”（波普尔）

“承认某人是对的并不能使我们避免另一个危险：相信所有人都是对的的危险。”（同上）

不要同无知者争论他们第一次从你那儿听到的事情。

不要有使命。

谨防具有使命的人。

不要相信“科学思想”。

不要相信灵感。

谨防玩世不恭，包括你自己在内。

谨防意识形态的滥调和引语。

要有勇气将阿拉贡赞扬格别乌的诗歌称作令人憎恶的东西。[1]

不要为此寻求其情有可原。

不要让任何人告诉你，在萨特和加缪的论战中，两个人都是对的。

不要相信无意识的写作或“故意的暧昧”：你的目的应当是清晰的。

拒绝所有强加于你的文学学校。

万一社会主义现实主义的术语流行，就改变主题。

当被问到“文学的义务”时，闭紧嘴巴：把这个问题留给

学者。

万一有人把一个集中营比作一座监狱，告诉他所在。

万一有人告诉你科累马河不同于奥斯威辛，让他见鬼去。[2]

万一有人声称奥斯威辛屠杀的是虱子，而不是人，同上。

万一有人声称这一切都是“历史的必然”，同上。

“走你的路，让人们去说吧。”（但丁）

（景凯旋　译）

注释

①原注，克格勃的前身。

②译者注：科累马河，在西伯利亚东部。

卡尔罗·希塔伊奈尔：为迫害作证

丹尼洛·契斯

死魂灵

1956年6月，苏联政府和南斯拉夫政府的最高领导——赫鲁晓夫、铁托及其参谋人员——坐在从莫斯科驶往基辅的一个专列的豪华车厢里。根本不需要翻译。由于议程很满（南斯拉夫八年“分裂”所积累的大量意识形态分歧仍有待消除），没有时间长谈。但就在此时，趁着主人（赫鲁晓夫）看上去心情不错，铁托把手伸过

桌子，仿佛把菜单递给客人，递给他一份死魂灵的名单。这是一幕果戈理式的场景。“这是一份南斯拉夫前官员的名单，共有 113 名，他们从来没有从苏联回来。他们遭遇了什么?”赫鲁晓夫瞥了一眼名单，把它递给一个助手，说道：“过两天我会告诉你。”果然两天以后，在一轮正式谈判后的闲谈中，赫鲁晓夫用他肥胖的手指仿佛不经意地轻叩着，宣布说：“Tochno sto nyetu.”（确切地说，一百个人已经死了。）

接着，来自高层的命令使得克格勃这一庞大机器运转起来，在广漠的西伯利亚荒野查找剩下的十三个南斯拉夫共产党人，在遥远的克拉斯诺亚尔斯克某地，他们在还活着的死者中发现了卡尔罗·希塔伊奈尔，他在监狱和集中营蹲了近二十年后，被国家安全部判处国内终身流放。（国内终身流放被认为是一个“自由人”。）

希塔伊奈尔：“我所知道的就是铁托还活着……这个消息传到我们那里时，我正在马拉科沃流放，我看了一部赫鲁晓夫在贝尔格莱德的新闻片，在那里面他再次承认了他说的话。影片中有几个南斯拉夫的镜头，我想我认出了德尤纳·茨维耶奇，他坐在检阅台上。我不知道他现在是什么职位。至少是政治局委员。我们曾经是好朋友，于是我给他写了一封信（请南斯拉夫驻莫斯科大使馆转交）。”果戈理的死魂灵世界里，讽刺与悲剧往往联袂而至：当希塔伊奈尔写这封信时，他年轻时的这位朋友和党的前官员已经死了十八年；他遭到清洗后一直在西伯利亚集中营或布特基监狱。

没有伤痕

1976年，我坐在萨格勒布大陆旅馆的一个酒吧里，等着著名的流放者和《在西伯利亚的七千个日子》的作者，由于我正在写作《鲤里斯·达维多维奇的坟墓》，他的书对我来说很有参考价值。事实上，我把自己书中的一篇故事就题献给他。

突然，一个看上去精力充沛的男人——体格健壮，中等个子，剃着平头（手上拿着帽子）——向桌子这边走来。这不是他，不可能吧。

“我叫希塔伊奈尔。”

即使考虑到他从西伯利亚回来已经有二十年——足以治愈创伤的时间——我仍然感到惊讶：伤痕在哪儿？就像索尔仁尼琴所说，一个刽子手脸上的行为标记是嘴角边显出一条直线，那么受害者的脸上也会有某种行为的痕迹。基督就有他的红斑。

“在《鲤里斯·达维多维奇的坟墓》中有一处，”这位温和的男人说，没有愤怒，没有悲怆，“你的人物黄昏时在克里姆林宫周围溜达。这本书再版时，真的，你应该改正这一点。任何人那个时辰在克里姆林周围游荡，不等他明白过来就会被捕，尤其是像你书中所写的外国人。”我表示出第二版时会改正。他又提了几个建议。

我问他要点什么。都可以，他说。“我喝伏特加，”我说。

他有点局促——他不想使我不快——他说，“噢，不，谢谢。除了伏特加，什么都可以。我有二十年没碰这玩意了，不想又犯。”我们决定要一杯法国白兰地（以此纪念过去的美好日子），他继续说：

“有一处你提到墙纸。真的，年轻人，”他说，轻蔑地挥挥手，“那时的俄罗斯根本就没有墙纸。”我试图解释说一部百科全书曾提到墙纸，我用这条材料是因为它太奇异，因为它似乎弄错了时代。他不屑地挥挥手，就像那些习惯了无论说什么也总是被怀疑的人。（但是伤痕在哪儿？我想知道，盯着他那温和真挚的眼睛。伤痕在哪儿？）

女人是男人的未来（路易斯·阿拉贡）

在另一个场合，仍是在萨格勒布，卡尔罗把我介绍给他的妻子桑娅，一个俄罗斯人，他把他的书题献给她：“谨以此书献给我的妻子桑娅，她始终忠实地等待我。”将她与神话中珀涅罗珀的任何比较或联想都是对她的侮辱：珀涅罗珀在希腊仁慈的天空下对着织布机度过了了二十年平静的时光，拒绝了无数的求婚者，赢得了同胞的崇敬。[1]桑娅——在现代的苏联神话版本中——作为“一个人民敌人的妻子”而遭受羞辱、唾沫与折磨。这就是那些拒绝公开批判她们丈夫的妇女们的遭遇。“许多妇女因为‘与一个人民的敌人有牵连’——即与她们丈夫的关系——而被捕。对此的惩罚通常是在俄罗斯最北端的一

个集中营待上十年，或流放到西伯利亚。被捕父母的孩子被安置到那些特殊的内务人民委员会成员家庭，除非有亲戚愿意收留他们——但这也可能会招致‘与一个人民的敌人有牵连’的怀疑；这就是为什么许多人选择隐瞒与被迫害者的亲戚关系的原因。”[2]

深深的眼睛

桑娅二十年的等待遭受了多少痛苦，我们不知道。我们知道的只是卡尔罗·希塔伊奈尔书里所讲述的那些部分。他被捕的时候，桑娅就要分娩。那个初生女婴因食物短缺、寒冷和疾病而夭折。然后是长时间的等待，不是织布、苦工、与政府部门兜圈子、害怕有人敲门的等待，而是等待稀罕的家书，省下每一个戈比，好寄给卡尔罗一点东西……我再说一遍：将她与神话中的珀涅罗珀作任何比较都是廉价的，是对桑娅·希塔伊奈尔的侮辱。

我望着她，低下了我的头。我不忍看她。桑娅·玛美拉多娃简直就是人类的苦难，是一位文学人物，在这个词的最坏的意义上——论文、诗歌和生活乐趣——而在另一个桑娅，即桑娅·希塔伊奈尔的眼睛里，一位美丽女人（一位仍然美丽的女人）深陷下去的眼睛里，我发现了某些以前从来没有见过的东西：呆板的眼睛！不像那些盲人的眼睛；不，这样的眼睛还没有作家描写过，也很少有人见过：一张生动脸上的呆板的眼

睛。（即使现在面对这种眼睛我仍然感到无能，因为如果没有人描写过这种现象，读者便无法想象我正在谈论的事情，而心理学上的解释是无用的。）桑娅·希塔伊奈尔的眼睛并不是毫无表情；它们是呆板的，像一具尸体的眼睛。它们的凝视就像玻璃，很僵硬；它们只是火焰的灰烬，发热的灰，不是漩涡，而是深井，阳光照不进去，井一样深的眼睛，俯下身去，你只能看见清澈的、静止的、黝黑的水，井水只是反映出死去的天空上衰竭的星辰。它们之间是一道深深的皱纹。殉道者的标志。

此刻，只有此刻，我才间接地发现我一直在卡尔罗·希塔伊奈尔那里寻找的东西：他在遥远的西伯利亚，在北极圈度过的二十个年头，七千多个日子。屈辱、拷打、恐惧、饥饿、寒冷和死亡。

一份简历

卡尔罗·希塔伊奈尔的传记类似于欧洲成千上万的传记，特别是中欧地区的传记。它的模式是常见的：一个无产阶级家庭的儿子走上最终通向"第三罗马"莫斯科的斗争与理想主义之路。希塔伊奈尔在一条注释中概括了他的早年："他世纪之初生于奥地利，第一次世界大战结束时，他是一个排字工人，参加了共青团领导层。他在共青团国际工作。二十年代，他与南斯拉夫共产党人建立起良好关系，不久便来到南斯拉夫工

作。遵循党的指示，他在萨格勒布创办并经营一个出版社，印制党的秘密文件。他与南斯拉夫许多革命者合作，执行大量的使命，四处奔波。他在萨格勒布、巴黎和维也纳都坐过牢，在柏林受雇于共产国际，1932 年被派到在莫斯科的南斯拉夫党工作。抵达莫斯科后的一个月，他又奉命派到巴尔干共产国际支部，担任了一个高级负责职务：共产国际的出版社领导。他在那个岗位上工作了近四年，直到 1936 年秋天被捕时仍在那里任职。”

后来的事大家都知道了：它构成了《在西伯利亚的七千个日子》的主旨。

一本书的命运

“在内务人民委员会的地牢，在极北的冰冻地带——不管我的受苦是如何超过忍耐的极限——我始终怀着这样的决心：活下去，以便有一天把我的可怕经历告诉世界，尤其是告诉我的同志们。”[3]

希塔伊奈尔的书稿完成于 1958 年，即他从西伯利亚回来的两年之后，也是索尔仁尼琴开始写作《古拉格群岛》的同一年。从那时到 1972 年，书稿遭遇了什么，就是说，在这十四年间，它本身就构成了一个故事，虽然希塔伊奈尔没有为此写一本书，他还是在与《观念》杂志的访谈中披露了部分秘密：“手稿搁在那儿有几年。它不可能出版。出版商愿意出，但有

人阻拦他们。我把一个副本送交给萨格勒布，另一本送交给贝尔格莱德。两个副本都不见了。是的，不见了，没有任何踪迹。人们这样告诉我。不过，我把原件保存在了一个安全的地方：放在里昂我哥哥那里。西伯利亚教会了我许多东西。

不过，由于世界政治也凭借个人职位和态度，1971 年，书稿得以放行，这显然是得到了铁托的准许。此书出版后，获得了南斯拉夫一项最重要的文学奖，纪念南斯拉夫诗人和游击队烈士伊万·高兰·科瓦契奇的“年度图书奖”。自从 1972 年在南斯拉夫出了第一版和在德国出了国外的第一版，以及 1981 年出了法文版（这是希塔伊奈尔著作的唯一译本）后，四年多时间过去了。我确切地知道，出于对铁托个人的感激（他的求情救了他的命），以及出于党的纪律（他显然至今对党还很敬重。希塔伊奈尔 1919 年就加入了南斯拉夫共产党，是还活着的最老的党员之一），他拒绝了一个美国出版商的提议，因为那个人出版了米罗万·吉拉斯的著作。或者是同志们使他相信了这事。桑娅那井一般深的眼睛里也充满了恐惧，对他说：“小心点，卡尔罗。”直到此书在南斯拉夫出版后，外国出版商才能把它带出国。“我希望它首先在这儿出版。”他在与《观念》杂志的访谈中说道。

然而，此书一问世，神秘的事就开始接连发生。作为一个与外国出版商打交道的中介机构，南斯拉夫作者经办处收到许多来自西欧和美国出版商的出版请求，经办处写信给希塔伊奈尔，希望就出版事宜跟他交谈。于是，希塔伊奈尔去了贝尔格

莱德。“这看上去似乎很重要，”他说。但是，一位在经办处工作的女人告诉他，“我已经指示不要参与此事，我也劝你中断与外国出版商的所有合同。”（桑娅：“小心点，卡尔罗。”）稿件在国外也开始不见了。“同样的事发生在意大利……我去佛罗伦萨参加一次会见。他们把我带到郊区的一所房子。我对自己说，‘主啊，如果我能活着离开这儿，那将是第二个诺里尔斯克。’[④]他们看上去就像是一帮杀手，坐在那儿抽烟。那是一些出版商！上年纪后我还没有这样恐惧过。尽管如此，我还是把书稿留给了他们。因此，当获悉书稿‘不见’了时，我并不感到奇怪。没有人认识那所房子的主人。当我询问出版社时，他们说，那儿的工作人员没有人叫这个名字。噢，我不怀疑这是谁干的了。”

就这样，在书稿完成二十年并在南斯拉夫出版十年之后，法国读者才读到卡尔罗·希塔伊奈尔的重要证词。然而，至少他们读到了它。

运用你自己的理智

1977年，在贝尔格莱德的一次讲演后，一位左翼青年问希塔伊奈尔：“在集中营的二十年时间里，你仍然忠实于你年轻时的思想吗？”

“我们囚徒就是牲畜，”他毫不迟疑地回答道。“我们被降低到只有最低级的生物本能，最基本的存在需求。根本不会想

到意识形态；我们唯一的意识形态就是活下去。”许多听众，包括来自奥地利、德国、法国和意大利的学生，都开始群起抗议：希塔伊奈尔未能说出一些针对问题的套话，使被意识形态和目的论搞乱的头脑免除所有的罪恶感。但是，卡尔罗·希塔伊奈尔相信自己的理智和生物经验，超过了相信任何意识形态；他属于康德心中的道德感所蕴含的那种“理智的成熟”，康德是这样说的：“什么是启蒙？启蒙就是理智的成熟状态，它的格言是：‘要有勇气运用你自己的理智’。”

（景凯旋　译）

注释

①译者注：珀涅罗珀，希腊神话中奥德修斯的妻子，在丈夫远征期间，她拒绝了无数求婚者。

②原注，引见《在西伯利亚的七千个日子》。

③原注：同上。

④译者注，诺里尔斯克是西伯利亚西北部城市。

论萨德侯爵

丹尼洛·契斯

萨德侯爵的巨大形象“大而可怖”（斯文宾语[1]），为同时代的那场法国大革命作了补充。当大革命以尘世的进步之名，用惨无人道的杀戮清算历史的时候，这位“神圣侯爵”却正与上天搏斗。这导致了两者在目标、流血与罪恶上的不同（当然，萨德要更加极端一些）。

萨德是个大胆的反叛者：这场革命对他而言只是一个托辞，一个形而上的战场的苍白影象。因此他与它反目了，他渴望超越它，他要求极端化：Français，encore

un effort![2]对所有体制尤其是宗教体制的憎恶只不过是他的一个外部特征，他的无神世界预设的一个佐证：因为我们并不能洞察创世的神秘或生命的意义，我们的意识生活只不过是一种智力的残暴。

正是由于这一神正论立场，萨德或许可以被归入诺斯替教的后继者，[3]甚或诺斯替教的激进派。他们将世界视为某种邪恶精神的产物——邪恶力量对正义力量的胜利——因此宣扬淫逸纵情、肆意为恶，而拒绝生殖繁衍。比起在他那些百科全书派朋友中流行的实证主义观，萨德更类似于诺斯替教徒的悲观主义。

萨德将哲学中的基本问题，即上帝是否存在的问题极端化了，也就是说，这世界究竟是一个具有某种目的的有意义的概念，还是仅仅是一个偶然的产物。他的最终结论——当然，是消极的结论——是与他那非同寻常的幻灭相一致的：如果上帝并不存在，如果人生只不过是一场短暂而残忍的历险，而世界也只是荒谬和偶然，那么不仅任何事情都是被允许的，而且犯罪这种人类天性的极端表现也是必需的。更进一步讲，犯罪是一种反叛行为，是唯一可与我们对这世界的知识相匹配的行为，至少是唯一可以使我们部分满足对永恒的渴望，对难以获得的存在意义的渴望的行为。“如果存在的永恒性在本质上是不可能的，则幻灭就成为一条自然法则。”

萨德的诺斯替教发现它最主要的对手是基督教，因为基督教宣扬顺从——默认这世界的秩序——以及慰藉。他更倾向于

泛神论。不同于一神教中的上帝"以其无限填充一切"，泛神论中的神祇更像是半神性的，象征了生命的力量与人类的激情。即使他将自己的形而上反叛扩展到尘世领域——历史、社会、伦理道德、世俗体制——那也只是诺斯替教徒巨大反抗的一小部分，一个"第二天堂"，是在他的灵魂——"神圣侯爵"的灵魂中进行的无形斗争的外部形式。

在早年就得出了上帝不存在的基本结论，萨德侯爵决定，与其坚忍地承受这世界（正如他的立场所表明的：一个人怎可能与虚无抗争呢?），不如选择反抗——如果"选择"这个词在这里具有意义的话。因为他的决定更像是苦痛灵魂的悲泣，必死肉身的哀叹，而非某种自觉的深思熟虑的观念或哲学思想（诺斯替主义）。而在一个没有上帝的世界上，还有什么能比选择肉欲、肉身以及犯罪意识作为反抗更合逻辑的呢?

对萨德而言，犯罪是一个类于笛卡尔"我思"的哲学命题，一种干预自然事物的方式，也是唯一一种人类实际可行的反抗方式。因为这可怕的侯爵说，如果没有上帝，所有道德都是伪善的，每个人的生命都是一个失败。因此他对自己那学究式的问题"在自然看来谋杀是否应受指责"给予了明确无疑的否定答案。"自然是鼓励人们去进行谋杀的。"

在一个普遍相对主义的世界，一个没有过去和未来的世界，感官享乐是唯一的现实。它并非一种赋予存在以意义的方式，而是一种填补荒谬的途径。它也并不是一个对抗虚无的胜利；它是一个至高无上的绝望手势，是一个凡人企图通过违反

禁令去获得尊严、通过放荡和犯罪去抵抗自然的残酷和冷漠神祇的恐怖的尝试。正是这种非凡的野心，这项非凡的任务使得纵欲成为萨德的重点所在。尽管他在描写他的主题时有着极为诡谲的想象力，这仍然是一项痛苦而消耗、偏执而单调的事业。

他笔下的人物从不知何谓界限：他们像奥林匹亚山上的众神一样滥交，以一种类似异教徒的流血仪式将自己献祭。在萨德的世界中，性与死携手并行。这是一个充满尖叫与呻吟的世界；在这里，血液与精液并流，激情悸动，死亡的喧嚣轮转不歇。这一切都交混在一片没有喜悦、没有爱情、没有情人的游戏的世间性交中：一切都充满了对死亡的热望，一切都是苦役。正如诺斯替教徒的某一理念所表明的，人像一粒种子被掷进这个世界。如果我们更仔细的聆听死亡的喧嚣，逼视那悸动喘息的躯体，我们会发现我们已经确凿无疑地将这世界变成了地狱。于是萨德向我们展示了他在永恒的怪异之光中的“被选择时刻”，他“在永恒的相下”体验它。[3]在沉迷于它的功用和它那毁灭性的热忱时，肉体也将像但丁笔下那样，成为永恒的地狱之火的永恒的牺牲品。但是对萨德而言，既没有炼狱，也没有天堂，一切都是虚无（正如西班牙语中的Nada）；而身体的结合，彼此的颤动与深入则是一幅相对主义的景象：既摧毁了苦痛，也摧毁了喜悦。这位侯爵笔下的性交是冷酷而残忍的仪式，没有什么比它们与爱情或做爱的愉悦离得更远的了。自他脑中奔涌而出的凶暴残酷的性交图景更接近阴暗神秘的中世

纪戏剧，而非拉伯雷式的嘉年华狂欢。上演着放荡剧情的深闺与幽堡尽管富丽堂皇，却像手术室一样赤裸冰冷。因为萨德对日常世界的奢侈一无所知；比如对于风景，他的关心不会比对人类性格或心理状态更多。纵欲乃是最重要的人类状态，也是唯一值得关注的状态。所有的个体，无论男女，都不过是智人的刻板复制；除了他们（被夸大的）的性征之外，别无差别。即使是这两性之间的差别也首先证明了，在滥交中，在性别界限迅速丧失其重要性的关键时刻，性是何等随意而武断：如果任何人可以以任何方式与任何人性交，那么男女界限就会被抹除，正如在乱伦中血亲界限被抹除一样。这是纵欲的原初状态，放荡的升华：并非肉体的赤裸，而是观念的赤裸。一个清晰的论题：呵，上帝并不存在。

在萨德滥交乱伦的凶暴之舞中，社会障碍也同样崩溃了。主仆轮流将自己交付给对方，在约定的侵犯与伤害中获取强烈快感。如同逾越一切界限——鸡奸，乱伦，鞭笞，罪行——背离社会准则是为了唤醒感官。只有一种情况，只有在主人对混交感到满足时才会停止。这时仆人即依从主人，不再继续下去。“这条路很窄。”在必须跨越的深渊之上，只有一道木板，它只容一个人通过：那就是主人。因为这条路就是死亡之路。当仆从（男仆或女仆）在混交中提前屈服时，必须为之接受惩罚（例如鞭打——既然只有主人能从中获得快感——就被作为惩罚使用）。一旦仆从无法协同主人进入尖端纵欲，这一暂时被遗忘的旧等级制又会恢复。只有当一个人把乱伦看作一种宗

教行为，一个献祭的仪式（或类似模仿），一种哲学的基本原理时，他才能获得尖端纵欲的资格；只有他可以要求上帝的特权，也可以分配死亡。在这座城堡，这个逻各斯的缩图中，萨德复制了宇宙的机制，模仿了天地之不仁。正因如此，他的世界里不存在怜悯、同情和悔改。

如果这世界遥不可及——“因为人注定不能洞察事物的本源”——则对于一个受过启蒙的诺斯替教徒来说，模仿自然就成了唯一一种绝望与抗争的行为。在这个意义上，萨德只不过是把启蒙哲学极端化了——它的唯物主义，它的生机论，它谨慎的无神论——将被抛掷到这个世界的人的悲观观念与进步观念并置：因为人渴求绝对，所以人无法获得任何安慰。

萨德的悲观主义属于最阴暗、最基本、最具破坏性的哲学。当其他的宿命论教义最终宣扬忍受、被动和解脱时，萨德的悲观主义却是侵略性的。他自幻灭中得到了愤怒，类似于征服者的愤怒。人是一具肉身，一份盲目激情，一架性交机器；一切都是惊悸与疼痛，一切都是汗水、血液与精液；唯一的人类言语——并非发自被鞭笞的牺牲者的血脉，而是发自施以鞭笞的酒色之徒的呼吸——“我要死了。”这并不仅仅是激情到达顶点时的一个隐喻（转喻），这是激情的代用品：高潮即死亡，因为高潮是唯一可表明确切时刻的生物钟；每一次高潮都是一次小的死亡，意味着离死亡又近了一步。正如法语所言：“Partir，c'est mourir un peu.”[5]

尽管有着几无界限的色情奇观，萨德的作品仍然相当单

调："什么也没有发生。"第一次性交之后只有参与者人数的增加和性姿势的变换；第一次犯罪、第一次冲击之后，一切又重新开始，并不断轮换——更多的人物，更多的罪行，更多的惊声尖叫。色情文学的主要缺陷就是重复和偏执。

萨德侯爵曾有一次谈到伏尔泰，说他"除了在小说中书写哲学思想外再没有其他意图。他放弃了其他所有"。同样的评价也适用于萨德本人：他同样也"放弃了其他所有"。他的所有作品都不过是对一个入魔观念的才气横溢的描写——人类的存在是一个失败。"美德与恶行将并排躺在坟墓里。"他澎湃的想象力只围绕一个单一的素材：人的肉欲；他渴羡的双目也只专注于那一小片夜的天空，夜的微观世界。这是一幅中世纪的解剖图，处在以腹股沟为圆心，四周不过肚脐与双膝的一个圆里。对萨德而言，这个夜的微观世界变成了一片广阔无垠的黑暗——没有星辰，也没有上帝——变成了天启。

（吕方晨　景凯旋　译）

注释

①译注：斯文宾（A. Swinburne），19世纪英国著名诗人。许多诗作涉及性鞭笞场景，写作风格受到萨德很大影响。

②译注：法文："法国人，再加把劲！"

③译注：诺斯替教（gnosticism），一个现代术语，来源于希腊词 gnostikos（即 knower，指一个拥有诺斯或"秘密知识"的人），长期以来用于表示二、三世纪的教父们所批判的基督教的异端。到了十八、十九世纪，诺斯替教一

词涵括了更大的范围，被认为是希腊化晚期世俗文化向宗教文化转型过程中的一场大范围的宗教运动。自从二十世纪五十年代在埃及发现诺斯替教经书《拿戈·玛第文集》（The Nag Hammadi Library）以来，诺斯替教研究成为西方学术界的一个焦点。学者们不仅把诺斯替教看作历史上的一场精神运动，而且进一步把它视为对人类处境的一种独特类型的回应，认为它的思想原则与精神态度普遍地存在于历史的各个阶段。古代的诺斯替教只不过是这种思想原则与精神态度的最典型、最集中的代表而已。尤其是，诺斯替教的精神原则已经体现在现代精神之中。其精神学说主要倾向于厌世、消极与虚无。

④译注："在永恒的相下"：西方著名哲学家斯宾诺莎提出的哲学观点。他认为宇宙间只有一种实体，即作为整体的宇宙本身，而上帝和宇宙就是一回事。他的这个结论是基于一组定义和公理，通过逻辑推理得来的。斯宾诺莎的上帝不仅仅包括了物质世界，还包括了精神世界。他认为人的智慧是上帝智慧的组成部分。斯宾诺莎还认为上帝是每件事的"内在因"，上帝通过自然法则来主宰世界，所以物质世界中发生的每一件事都有其必然性；世界上只有上帝是拥有完全自由的，而人虽可以试图去除外在的束缚，却永远无法获得自由意志。如果我们能够将事情看作是必然的，那么我们就愈容易与上帝合为一体。因此，斯宾诺莎提出我们应该"在永恒的相下"（sub specie aeternitatis）看事情。

⑤译注：法文"离开，就是离死亡更近一步"。

我不信任作家的幻想

丹尼洛·契斯

作为一个作家，欧洲的历史文化遗产对您的创作来说意味着什么呢？

对我来说很简单：首要的，我是一个欧洲作家。我的国家南斯拉夫属于欧洲：它的文化与文学都是欧洲的。不过，从狭义来说我属于中欧：我从孩提时就熟悉匈牙利的环境，我对匈牙利和匈牙利文学的了解对我有决定性的影响。所以，恰当地说，我是从南斯拉夫移到了中欧。当然，这意味着整个欧洲的遗产都是我的遗产——我并不只是我自己。我认为所有的

欧洲作家都受到了三重文学传统的影响：法兰西，日耳曼和俄罗斯。

您的作品主要产生在地理和文化意义上的中欧：从特列斯特到克拉科夫。欧洲知识分子近来开始对这一地区表现出不同寻常的兴趣。您认为这实际上代表了什么？乡愁，还是寻求认同？

事实上，我在它变得时兴以前——在我最早的几本书里，就已经着手处理中欧的主题。所以我被卷入这场复兴“中欧”文化与文学神话的伟大运动之中，实属偶然。这个神话的起源首先来自几年前西欧突然发现一个完整的文学传统正在退出历史舞台，它的文化遗产正面临消亡的危险。这个问题本质上主要是政治性的，因为文化传统的逐渐消失首先与苏联在中欧各国的持续影响有关。另一方面，这些国家自己几乎没有为阻止文化衰退做些什么：在社会主义制度下，文化与文学的统一比在奥匈帝国君主政体下更加破碎。现在事情又稍微好转了一些。

文化觉醒过程的普遍进行——从西欧开始，然后，逐渐地，发展到中欧共产主义统治下的诸国——其实要归因于这一地区的流亡作家，例如现居巴黎的米兰·昆德拉。但无论昆德拉还是其他人都没有要在政治上统一这个重新发现的文化欧洲的任何意愿。他们的意愿是建造一个独立于政治界限的文化共同体，以证明它的确存在，证明我们都是同一文化和文学传统的传人。

读您的《鲍里斯·达维多维奇的坟墓》和《死亡百科全书》会让人认为您是一个革命乌托邦的百科全书派，就像1789年以后出现的那些人一样。文献材料在您的作品中起什么作用？

我觉得一个作家没有权利向幻想屈服。我不信任一个作家的幻想。二十世纪文学经历了一场巨变：文学不再是罗曼蒂克的，它不能再是传统意义上的罗曼蒂克。对浪漫主义者来说，幻想是文学的主导因素。在经历这个世纪的历史给予我们的一切之后，显而易见，幻想以及浪漫主义已经失去了其全部意义。现代历史创造了这样真实的现实：今日的作家别无选择，只能赋予它艺术形态，在必需的时候“创造”它：这就是说，用真实的资料作为原始材料，运用新的形式并通过想象来成就它。

当然，通过引用历史文献入书作为证据，也就是说，用内容的真实作为起点，对其自身的可靠性可能是很有用的。另一方面，历史文本也可能导致迷惑：它可以用来暗示可靠，可以引导读者相信他们看到的一切都是真实的，然而作者的想法却大不相同。这就是为什么好的作家会想要综合他的想法，在不创造历史的条件下创造历史文献。或者，构建文献，由此通过想象而重新定义历史的真实。

在可靠的资料尤其是在你提到的从1789年开始的史料中，我看不到任何价值——除非它们是证言，就像索尔仁尼琴的那些作品，或者是卡罗·希塔伊奈尔的《在西伯利亚的七千个日

子》。他们书中的可靠性是如此确实，具有珍贵的历史价值。我一直都觉得这段历史暴露出人的残酷性，特别令人感兴趣，这就是我为什么要以自己的方式使用某些二十世纪事件的文献；即在我的书中引入虚假的文献，并通过写作过程和想象将它们转换成“真实”的文本。根据人们的评论来看，在我使用历史文献的时候，我似乎并没有达到它们现在所达到的文学真实。

您认为是什么导致了二十世纪的乌托邦和意识形态渴望？

随着法西斯主义/国家主义意识形态的消失，以及更为迅疾的新兴意识形态的崩毁，这种情形已失去其主要危险。很明显，世界已经转向了其他的信仰。这不仅仅是说穆斯林国家，对天主教和东正教国家也同样适用。甚至西方发达国家也表现出一股神秘主义的潮流。人们显然需要一个对这世界的整体的、权威的解释。由于人们已经认识到根据阶级斗争的假说来解释生活与存在的结构是不完善的，甚至是不正确的，他们开始转向各种信仰来寻找一个合理的解释。十九至二十世纪是构建伟大意识形态的时代，也是宗教和神秘乌托邦被所谓哲学与政治合一的理念所取代的时期。这一社会工程是启蒙运动的结果，现在看来却是失败的。我们又一次转向了神秘主义和宗教乌托邦。

您不觉得您与我们时代的乌托邦和意识形态力量的文学抗争有时看起来很无望吗？即使是像您说的，当它们已经在政治舞台上逐渐失去领地的时候。

从永恒的观点看，任何事物都是无望的。但是就像尤奈斯库最近所说，我们有两个伟大的形而上支柱，爱情与死亡；这是我们存在的原料，而文学帮助我们理解它们。

至于意识形态，它是在诗歌之外，在文学之外的。二十世纪一个典型的错误就是文学与政治的混合和纠结。很简单，我们作家曾被强制如此。甚至在写像《鲍里斯·达维多维奇的坟墓》这样的书时，我也在尽力改善这种坏状况：写关于政治主题的诗，而非政治的诗。这当然不是说我希望背弃真理；相反，这是我对真理的证言，我在文献中寻找并发现了它。在《鲍里斯·达维多维奇的坟墓》出版时，它被看作是一本政治的书，获得了广泛的赞誉。但我要声明，它不是一本政治书籍。我的愿望——我认为在索尔仁尼琴和其他所有关于苏联古拉格群岛和俄国革命历史的写作之后，这是相当明显的——是写一本人们熟悉的有关政治现实的诗性的、文学的书。没有什么能比许多批评家和读者们自认从这本书中发现的东西离“政治信息”更远的了。

有论者称您是“基督教无神论者”，您同意吗？

就我在《死亡百科全书》中的描写来说，我的思想是诺斯替式的。我的精神实质是我对这世界的不满。我是一个上帝造物论的反叛者。

您曾在小说《沙漏》中写道：“没有什么宗教是完美的。唯一的宗教是对上帝的信仰。”这是您真正的宗教信仰吗？

我觉得对于信仰者、对于任何寻找上帝的人来说，并不存

在合意的宗教。这就是为什么我不觉得存在什么“好的”或“坏的”、“高级”或“低级”的宗教的原因。无论如何，上帝不是一个我特别关注的问题。

那您的犹太传统呢？它对您来说意味着什么？

我的犹太传统带给了我苦难。我生在一个犹太教几乎不存在的家庭。我母亲信仰东正教，又用自己的思想丰富了它；或许也可以说是异教。然后在战时的学校里，通过一个在那段艰难时期想要对我和善一些的老师，我开始了解了天主教。但是，如果说我从孩提时起一直持续受到什么伤害，那就是人们总是把我看做犹太人并以此来对待我。匈牙利法西斯和德国纳粹都把我当作犹太人加以歧视。当我成为作家以后，我开始写关于犹太人的文字，因为我了解他们所处的环境。萨特曾经说过：“犹太人并非生来就是犹太人；犹太人是因为其他人才变成犹太人的。”换句话说，我是因为别人把我看做犹太人才成为犹太人的。

您书中有些主要人物是犹太知识分子，犹太革命者，犹太无政府主义者……

你是说《鲍里斯·达维多维奇的坟墓》。中欧的犹太知识界和知识分子在俄国革命中有举足轻重的地位，这是一个众所周知的事实。我把这看做他们的一个巨大错误。他们被这样的幻想迷惑了，以为建造一个比所有国家和国家主义倾向的社会都要更强大的社会：简单说就是一个国际社会是可能的。现在我们看到了苏联制度的崩毁，这部分是由爆发的民族感和民族

主义冲动导致的，它们像水坝崩坍一样将某种意识形态席卷而去。这种基本的感情，这种归属于一个或另一个特定人群的经验，在苏联各国尤其强大。

然后，在斯大林统治下，大多数俄罗斯犹太革命者要么被杀，要么被遣送到古拉格度过余生。而这时中欧的犹太革命者，除了及时逃出希特勒的控制的，都被送到了纳粹死亡集中营。从这一意义上说，我看不到犹太知识分子在斯大林和希特勒治下的命运有何差别。我书中的犹太人角色正体现了这两种体制的相似性。

这个世纪的意识形态已经毁掉了千百万人的生命。您是从哪里看到人的形而上选择的呢？

我的出发点是我们全然无知。形而上学是一种散文诗的形式。人类是一种无知的存在。我们不知道我们从何处来，要到何处去，或者我们为何而存在。宗教、哲学和诗歌（当我提到诗歌的时候是说一个文学的整体）都试图为我们提供这些问题的答案。然而宗教、哲学和诗歌都没有力量使我们确信其答案：在所有这三种情况里，我们涉及的只是我们所寻求的存在问题答案的诗性变形。让我们暂且把科学放在一边——虽然目前仍然有很多人认为科学迟早可以解决我们所有的基本问题，它终究也不过是另一种想要理解人类和事物的诗性尝试而已。

我们生活在未知之中，正如处在世界的原初，或人类存在的原初。各种意识形态是作为填充这一虚无的尝试而产生的：它们是人们让自己相信所有存在问题都已被克服的最简单的方

法。这是它们成功的基础——或者说，曾经是这样。因为就像我说的，现在我们又重新回到了宗教，回到了神话。

在这里我想提及另一种“信仰问题”，你对“书籍的力量”的信仰。它目前的地位是什么？又是什么因素决定了一本书有没有“力量”？

这是我在《死亡百科全书》中处理的问题。读很多书并无危险；只读一本书则是危险的。只读过一本书的人——可能是《圣经》、《古兰经》或《我的奋斗》——是最狂热最盲目的宗教或政治信仰者。但是，如果我们审视文学对一个人的全面影响时，仍然会发现其中存在问题。以德国人为例：历史告诉我们，他们是最有文化的人民。他们有世界闻名的作家，他们是一个读书的民族。但是虽然有歌德、席勒、黑格尔、莱辛、海涅，还有康德，德国仍然是纳粹主义、死亡集中营、灭绝犹太人和其他“低等民族”的发源地。他们阅读了这些作家、受人道主义精神教育的这一事实，并不妨碍他们血统中的野蛮残忍。

作家通过他们的作品“做好事”的理论也很有问题。他们做了什么“好事”呢？诗人和作家们在他们的诗歌和小说里再三阐述人道主义观念和理想——在德国，在俄国，在别处。他们写下的是出于他们革命浪漫主义的谎言，这种浪漫主义煽起他们想象的火焰，且将其表现为真理。

我相信，我可以说自己从未在任何一本著作中背叛过真实的人性目的。为了避免这样的背叛，怀有责任感的作家必须寻

求能让他们到达真理的艺术表达形式——无论是自传性的还是文献性的。他们必须警惕被意识形态或革命信仰污染了的想象力。

您曾经提到过您"对世界的诗性视野"，您"生命的悲剧感"。您是否认为生命是荒谬的，就像一个人可能会从您的著作所描写的命运里得出的那样？

对一个人来说，陷溺于悲观主义并不是真有那么刺激。但对我而言，无可否认，悲剧的阴影一直笼罩着人类整体的命运。就像我说过的：我们不知道我们从何处来，更不知道我们将往何处去——从一个虚无到另一个虚无。在此之间，我们必须与生老病死和其他无数事情作斗争。可以说，唯一的慰藉就是爱。即使是悲剧的爱也给了我们慰藉。

我们作家的特权在于我们还有文学，艺术创作。它给了我们这样的幻觉：我们不是虚无地、无意义地活着，我们正在做些凌驾于它们之上的重要事情。也可能有其他解决方法，其他的幻觉——比如说，宗教。我自己可能会是最不否认对这世界怀有悲观想法的人，我知道这种悲观主义已体现在了我的书里：虽然它们有着反讽的调子，读者还是常常感觉到恐惧。这种悲观主义的反响吓倒了软弱的人，可能这就是我的书不像其他作家的书那么畅销的原因。

虽然您经历过这个世纪的极权主义意识形态和制度，您的书还是坚定捍卫了人的统一性和唯一性。您是否同意，现在无论是东方还是西方，人类个体都在受到集体主义的威胁？

在过去十年里，我对这个问题的观点有了一些小小的改变。让我来尽量清楚地解释一下自己的立场吧。任何极权政体都会摧毁一个人的人类意识；历史经验也告诉我们，被剥夺了自由的人会比生活在正常运作的自由社会里的人更充分地发展出更为激进和自私的机制，去争取和捍卫自己的利益。另一方面，被迫生活在极权制度下的人往往会产生在没有那种极端况态下的压力时不会产生的素质和价值。

我很了解苏联文化和文学。他们的例子清楚地表明极权压力一方面会如何导致人性中的极恶和野蛮，另一方面又会如何激发最英勇的行为。娜杰日达·曼德尔施塔姆，被斯大林暴徒杀害的诗人曼德尔施塔姆的遗孀，就是许多无视笼罩着他们并夺走他们生命的恐怖，拒绝背叛自己同志的俄罗斯诗人、作家和知识分子的一个突出代表。我很想知道，诗歌、文学和文化是不是使他们不愿背叛的原因。

但我也想知道，诗歌在形而上和直接意义上的缺席是否也是西方人寻求自由的前提，甚至愿以灵魂为代价。

无论如何，声称被压迫就一定会恶，自由就一定会善，都过于简单化了。事情不是这样的。事实上，同样的情况往往对一个人的性格具有不同的影响：我们常常发现在极权制度下的人比那些来自欧洲、或通常所说的西方自由国家的人具有更好的品质。换句话说，某种消极或积极的品质只在极端压力的情况下才会产生。也许文学可以回答这个问题，因为如果文学没有表现出人类存在和人类心灵的顶峰和深渊，一个孩子的死就

会与一只绵羊的死相等。

当然，我们必须认识到：极端残忍的压迫形式会使一个人的潜在人性扭曲并最终毁灭，但有时它也能唤醒意想不到的反抗力量，导致一种质变。这就是为什么我认为极权制度尤其会给其治下的人民带来积极和消极影响的原因。

回顾历史，您认为人类进步了吗？

不，我认为没有。回顾一下，我们可以看到人类在技术和科技的意义上是进步了，但在将人道主义理论化为实践的方面却没有进步。在这里，我完全赞同阿瑟·科斯特勒的观点。南斯拉夫诗人米诺斯拉夫·克尔莱札曾将我们二十世纪比做一个驾驶飞机的猿猴。这很确切地表明了我们的处境。我们的精神构成在有记载的历史中停滞不变。以战后为例，我们已经遭遇了无数的牺牲：中国的文化大革命，越南战争的惨状，柬埔寨波尔布特红色高棉的大屠杀，北爱尔兰疯狂的宗教冲突，阿富汗的残酷战争以及伊朗和伊拉克之间更残酷的战争，原教旨主义的血腥疯狂，等等，等等。

或许除了“古典战争”导致的人员伤亡较少之外，当代的冲突与古代或中世纪的战争区别很小：古时候人们不是暴露在我们视为当然的大规模杀伤武器之前。如果相信今日的人类有何不同、有何进步，我们未免过于天真。原则上，我相信历史就是不幸的历史，它最坏的一面总是不断发生，一次又一次。

（吕方晨　景凯旋　译）

反讽的抒情

丹尼洛・契斯

我知道您曾经将俄语（曼德尔施塔姆，叶赛宁和茨维塔耶娃），法语（包括波德莱尔，洛特雷阿蒙和雷蒙・格诺）和匈牙利语（奥第，裴多菲以及其他诗人）的诗歌译成塞尔维亚一克罗地亚语。从广义来说，您认为您是一个翻译家，一个试图沟通南斯拉夫文化与其他文化的人吗？

我从来没有要成为一个文化使者的意愿，也不想为了非个人原因而翻译任何东西。我翻译了很多法语、匈牙利语和俄语诗歌是因为我是一个沮丧的诗人。最早我

曾是一个诗人（不过幸运的是，我从未出版过一本诗集），但后来我认识到自己写的诗并不好，而散文却可以使我更好地表达自己，比如小说、短篇故事和随笔。但我一直都很羡慕诗人并把自己看做其中的一个失败者。我是那些通过翻译来满足他们的写诗冲动的译者之一。

我也同样认为——并非说教——最好的文学训练，包括对那些想要写散文的人来说，就是翻译诗歌，例如，试着在另一种语言中发现与十四行诗相等的形式。这里必须解释一下，当我说“翻译诗歌”时，我是说在南斯拉夫或匈牙利语的文法中（与法语对比），你必须考虑到韵律和节奏。这是一项创造性的工作。

您自己选择您要翻译的诗歌吗？

基本上是这样，我会向我喜欢的和觉得有趣的诗人们提出建议。迄今为止，当我读到一首外语诗歌时，我就立刻想要为我自己将它翻译出来，以便更好地理解它，处理它，鉴赏它。

您曾在《花园，灰烬》中形容您的诗性散文是“智性的抒情”。这是什么意思？

因为散文中的抒情并不是通常意义上的抒情——并不那么甜蜜，它必须是智性的。我在自己的散文中常常试图以一种“哲学”的方式来表达那些促使我写作的情感——常常是抒情性的情感。这也就是散文的界定：对情感的反讽。

在这本书里我的问题是如何书写那些非常抒情甚至是感伤的事物，关于人们或多或少会有的童年普遍经验的事物。写作

可以通过一些反讽来挽救其抒情性。我也必须想到如何表达一些非常残酷地影响了家庭的事件以使它们不再那么充满哀伤。总而言之，我必须斟酌在混合物中放入的盐、胡椒和糖。我试着像播种机一样将大块的金属碎片放进花园里，以破坏抒情的符咒；或者通过一长串词典中的名词抹去植物某个部分的芳香。

在您写作这本书时，您是把哪些作家看作“智性的抒情”的典范？

我当时想到的是一些俄罗斯作家。

帕斯捷尔纳克？

我当时没有想到他（虽然他也同样适合），而是想到巴别尔、皮利尼亚克和阿廖莎。我对自己的定位接近于20世纪的俄国文学，而非19世纪的古典作家。

您在贝尔格莱德研读过俄国文学吗？

我在贝尔格莱德大学读过比较文学，这是一种世界文学经典作品的教育（根据你所懂的语言决定是读原著还是读翻译），包括日本和中国文学，希腊罗马文学，法国文学，美国文学，当然也有俄国文学。我们还读了很多文学理论，这我现在也还记得。我仍然对文学理论怀有极大的热情和兴趣，也写了一些相关的文章和著作。

在我读完《花园，灰烬》的时候，我觉得自己像读了一部福克纳式的破坏叙述者可信度的实验作品：开始叙述者视其父亲如神，后来他又以他为耻，最后这个儿子似乎变得和他父亲

一样疯狂了。

是的，在这本书中有一个观点的转变，正如音乐乐章的连续一样；因为我不喜欢阅读只有一个乐章的书——比如说，快板。从某种程度上说，韵律的变化也需要观点的转变。之后对父亲的赞颂变成了反讽，它粉碎了神化，因为在文学中没有什么是不会毁灭的。一切事物都是如此，这种毁灭在书中的结构中运行，为文学而非现实的目的服务。

您继续了这个观点的实验。

是的，这本书是三部曲中的一部分。三部曲依次是：《栗树街的回忆》（副标题是“给孩子们和趣味高雅的人”）；《花园，灰烬》；以及《沙漏》。它们是一个被我称为“家族系列”的自传体系列的三个部分。我希望有一天会以此为总标题出版这套书，因为它们是通过三种不同的观点描写基本相同的事件和相同的中心人物——父亲。在第一部书里是从一个男孩的视角来写父亲和事件的，因此显得孩子气。然后中间一部书——《花园，灰烬》——混合了两种观点：一个孩子和一个认同孩子的作者。在第三部书中叙述者消失了，代之一种客观的叙述——尽量客观地看待事物。这部小说一步步描述了战时匈牙利一个犹太人大家庭中的误解，直到1944年他们的毁灭。

在《沙漏》中，混合了四种不同的视角或乐章。我再一次感到一个人不能只从一种观点来看待事物。例如，书中有的部分题为“狂人手记”，是以主人公E. S. 的视角写的，“E. S.”在前面一本书中被解释为Eduard Scham。一些部分由直接描

写组成，其他部分则从不同观点描述了同一个事实。

这本书是以一种我认为相当简洁的方式写的：我们看到一封信的书写，这封信在书的末尾为主人公，为读者，也为我这个作者揭开了谜底。我不希望让读者从小说末尾的信开始阅读，因为我认为那会破坏逐渐把握形象的快感。你通过一道窄门进入这本书，如同进入一个黑暗阴森的房间。但在小说结尾天亮了，到了早晨，摆在你面前是一封信，它将会澄清以前不明晰的一切。我认为这是唯一一种阅读这本小说的方法，虽然我也听说有些读者希望把这封信放在开头。甚至还有一些评论家因为我没有把信放在开头而指责我。但我认为那只会与整个写作的逻辑相抵触。

在《鲍里斯·达维多维奇的坟墓》中您也使读者感到困惑——困惑于什么是历史的真实，什么是虚构。

读者通常希望被告之所有事情，但在这部书里我玩了点花样，在揭示事实的同时也欺骗了他们。所以读者必须小心谨慎，因为当我好像是在坦白某事或是在提出解决问题的可能性时，我也最可能是在耍弄他。文献有真有假，且读者永不会知道何为真、何为假。每个作者的目的都是使读者相信每件事情都如他所言，相信那是真实；而在文学中，并不存在真实。这就是我的全部真实，是我看待书中和文献中事件的方式，也是我吐纳这世界的方式。一本书是否成为一本书要看技巧：读者是否被欺骗，我是否成功地愚弄了他。

我发现您在这部小说中采用了很多卡罗·希塔伊奈尔的

《在西伯利亚的七千个日子》中的文献材料。

很多被我敷演成小说章节的轶事趣闻都可以在卡罗·希塔伊奈尔那里找到。这是说他给出一些事实——我相信是事实——然后我开始思考如何将他的事实与事实联系起来。例如，根据一个前克格勃官员的话，1930 年代法国政治家艾瑞欧特·赫里克曾访问苏联集中营，他们为他举行了一场盛大的表演。卡罗·希塔伊奈尔对此只写了寥寥几句，因为对他已经够了，而我则会想象当时的情景，并把它们写下来。

您在对希塔伊奈尔作品法文本的介绍中提到，他发现您的叙述中有一些时代错误，您会在下一版中改正。

出于礼貌，我告诉他我会改正它们；但事实上我没有，因为我觉得事实上我是对的。当他读到我书里的人物在一家壁纸厂工作时，他感到很吃惊。他说，“小伙子，你写了些什么？俄国没有生产壁纸的工厂。”显然，由于他的经验大多是在（苏联）集中营，他忘记了这样的工厂是的确存在的。我曾发现过一个革命者在壁纸厂工作的资料。还有一些诸如此类的事情，我核查后发现自己是正确的。另外，还有一个白俄罗斯人读了我的书，说革命以前一个犹太人不可能在俄国做教师。但我仍然保留了这个情节，因为我既没有时间也没有意愿去核查它。还有一些读者使我怀疑某些情节，我做了相应改动，但都不是什么大问题。

很多评论家都看到了您的小说和赫尔曼·布洛赫、布鲁诺·舒尔茨以及卡夫卡作品的联系。您认为是否存在一个中欧

传统？如果存在，您认为它是什么样的？

我毫不反对中欧的提法——相反地，我认为按照我的出身，尤其是我的文学出身，我正是一个中欧作家。很难定义作为一个中欧人意味着什么，但是对我来说它是由三部分组成。事实上我是半犹太血统，或者，如果你喜欢的话，是犹太血统；我在匈牙利和南斯拉夫生活，并且长大，我阅读两种语言和文学；在这个被布达佩斯、维也纳、萨格勒布、贝尔格莱德等城市环绕的中心地区，我邂逅了西欧文学、俄国文学和犹太文学。我所受的教育也来自这一地域。如果说有一种不同的风格和感觉使我偏离了塞尔维亚或南斯拉夫文学，那可能就是这种中欧情结。我认为自己本质上是一个中欧作家，但除了我说的这些之外，很难讲清中欧对我还代表了什么意义以及它所从何来。

你觉得可不可以说中欧文学传统的特点就是怪诞和/或抒情？

是的，总体上说，中欧文学和思想的决定性因素就是：反讽的抒情。它可能是个结合体：斯拉夫和匈牙利的抒情，加上来自犹太文化的像盐晶一样的讽刺成分。

您认为那些来自像南斯拉夫或匈牙利等所谓边缘地区的作家有没有必要在巴黎获得正统地位？您曾经在《文学半月刊》（La Quinzaine Litteraire）的一次访谈中提到，为了被世界文化所接受，一个作家必须在巴黎获得关注和认可。

我当时说的并非那些边缘地区的作家而是指所有作家，包

括那些来自拉丁美洲和美国的作家。你知道，福克纳就是以巴黎为媒介而闻名于世的。拉美文学也是通过巴黎这一媒介获得崇高地位的。我仍然认为巴黎的作用——不是法国，而是巴黎——好比一个“大厨房”，就像我在那次访谈中所说的一样。在那儿的大学里或别处总是有大量刺激、运动和论争。有很多关于书籍的谈话——既有好书，也有坏书。

您认为巴黎是世界的文学创作中心吗?

不，我不这样认为。

只是一个文学的接收和扩散点吗?

完全正确。它是一种固定的书籍市场，全世界的文学著作都聚集在那里并为人所知。它就像一个人们叫卖他们货品的集市。虽然那里有大量的书籍被制造出来，但也有进入市场的好机会——很少有书会被忽略。正如你所知，每份报纸都有它的文学版面。几乎每本书都可以听到一个回音，或大或小，或正或反。这并不是说每本书都会被买走，但大致说来，它总会有一两个月的展示机会。

是的，我在您的法国出版商伽利玛那里看到了很多您的访谈和评论。这些是会受到许多觉得自己在徒劳写作的美国严肃作家艳羡的。

当然，作家总是感觉自己的写作是徒劳无功的。我也是。作家总是希望他们的作品能得到即时的反响。作家的不满是合乎逻辑的。

显然，在这个世界文学的市场上也可能会有欺骗和看错。

您曾经说过，西方人期望东欧作家关注政治而不是爱。您认为会有顺服这些期望的压力吗？我注意到，在您的作品中虽然有父母与孩子之间的爱，但却缺乏性爱的主题。

欧洲把我们——来自“另一个欧洲”的作家们——看作总是卷入政治并且只能描写政治的人。他们——美国人和欧洲人等等——具有使用所有主题包括爱的主题的权利，而他们只允许我们关注政治问题。我正为此而斗争，因为我不想被困在这个隔离区。

但是，在另一方面，当我们这些来自“另一个欧洲”的人写到形而上问题时，我们的确会感到些许不适，仿佛背叛了什么更为重要的东西。我一直在这两种感情中摇摆不定。当我写些与政治无关的东西时，我觉得自己在空泛的问题上浪费时间；而当我写了任何我能写的政治问题时，我又会觉得自己背叛了某些生活中除政治之外的重要现实。正如克尔莱札所言，“政治是我们的命运”。我想再加一句，政治是我们的不幸。

至于我书中爱的匮乏，这是真的。或许《死亡百科全书》是个例外，它是一本关于爱与死的书。这是一个完全形而上的命题。我尽力回避了政治问题，然而尽管如此，政治仍然存在。

不过，这种二分法可能已经过时了，会被其他一些对作家们同样阴险的二分法所替代。

我不这样认为。我觉得在诗与政治之间有着永恒的、难以解决的对立。每个作家都试图表达自己的立场和价值体系。在

这一点上我敬佩的作家是纳博科夫，他既有丰富的知识和经验，又有不耽溺于政治的自控力，因为每当他在政治领域取得一些成果时，就会伤害他要捍卫的文学性。我认为他是知道那个区别并能够贯彻其知识的一个范例。

另外一个范例是乔伊斯。你知道关于二战爆发时他的反应的著名轶闻：他因出版商和读者方面的问题而怒不可遏。对他而言，他的书比战争重要的多。虽然我也许不能赞同他的狂怒和他对战争的冷漠，但我能理解，也能认同这位文学泰斗当时的想法。

是否所有对文学的束缚，包括认为文学必须“纯净”、超脱政治的观念都对写作者形成了障碍？西方作家可能会被二分法的另一面所限制：对我们而言，最根本的诱惑——有时也是压力——则是赞同为艺术而艺术的理论。因此我认为我们必须经常为关注政治问题的文学境界而进行论争。

关于这个问题，我得说：能够避免政治化的人是幸福的。能够解决政治与哲学、政治与诗之间对立问题的作家是幸福的。

（吕方晨　景凯旋　译）

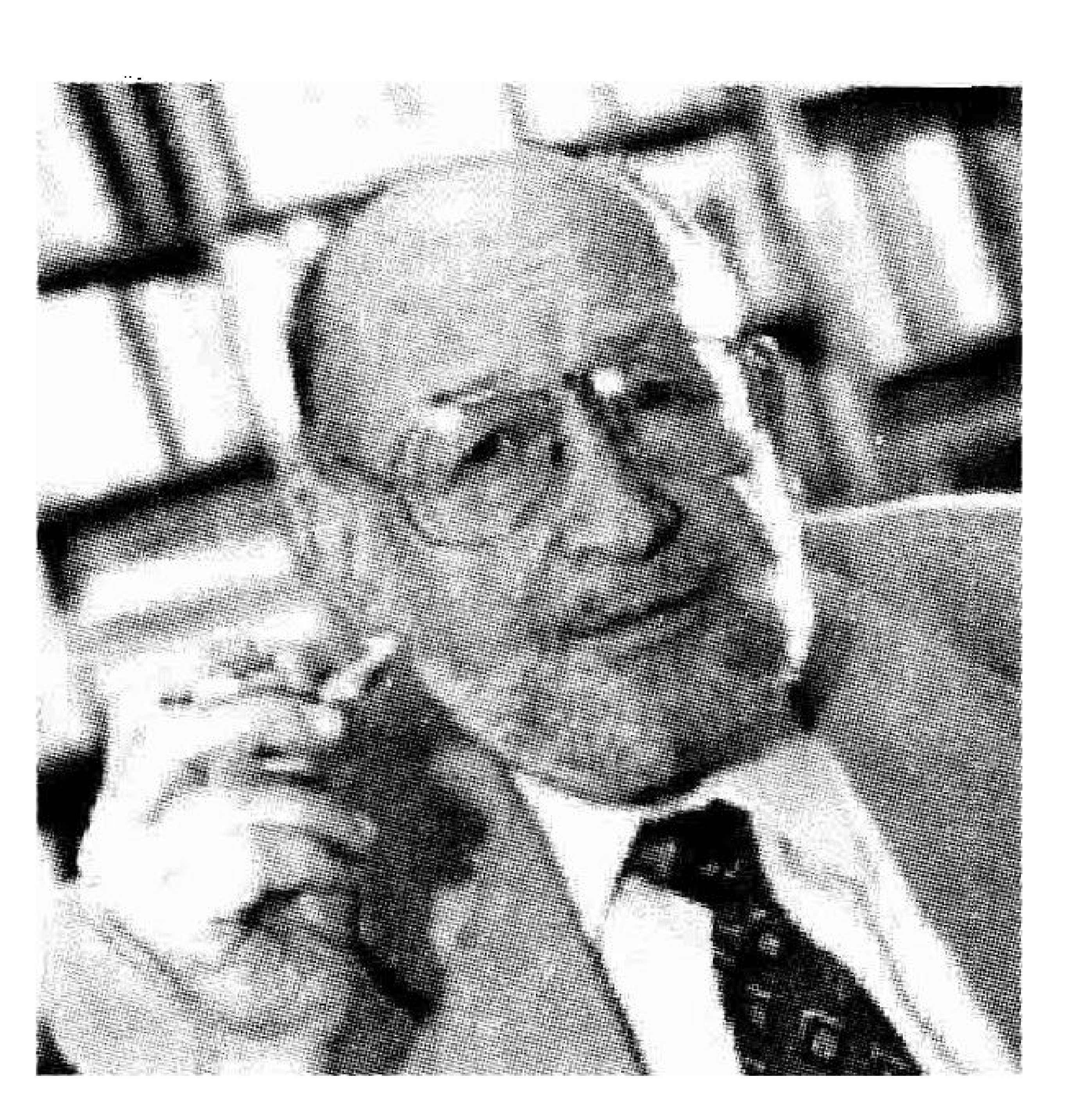
谎言王国的现象学

米哈耶罗·米哈耶罗夫

罗曼·雷达里赫（Roman Redlikh）所著的《作为一种精神现象的斯大林主义》去年由 Possev 出版社再版。我认为，此书的再版算得上是个极重要的精神现象。不管是俄国，还是其他地区的自由媒体，都期待此书会引起广泛回应和大量评论，然而，这一期待落空了。我不明白为何会这样，若只提本书以前已出版过一次这一基本事实好像也解释不通——要是算上 1949 到 1952 年在轮转印刷机上出版的那一回，本书已出版过两次了。

恐怕只有碰巧都读过了索尔仁尼琴、西尼亚夫斯基、格罗斯曼、曼德尔施塔姆、阿马里尔克、波默朗兹等人的作品，才能洞悉书中对苏联社会精神支柱和复杂机制精彩阐释的深刻程度。令人震惊的是，这本书字面上是对上文提及的诸位苏联作者作品的科学理论化评述，可这本书写的却比所评的作品还要早。这些作品不过以实际经验证实了《作为一种精神现象的斯大林主义》一书作者的方法论前提。

当然，西方世界很多人肯定不理解这本书，或许也不想理解。理由正如雷达里赫以真实的精神洞察力所揭示的那样：许多人情愿不去了解极权本质的一切真相，不是害怕“特务”，而是害怕了解后带来的后果。因此，可能会阅读本书的人在东方，而且，我一点也不怀疑本书会在东方世界得到充分评价和理解。这是一本最好的、最严肃的探讨有关苏联社会以及共产主义各种形态的理论书籍；我深信任何人想要了解凡有苏共垄断之地所发生的一切，诸如垄断什么，如何垄断，为什么能垄断，此书终会成为必不可少的教材。



米哈耶罗·米哈耶罗夫

俄国宗教哲学家别尔嘉耶夫早在《俄国革命的精神》一文中就曾写到“他们（布尔什维克）在虚构，而不是展示实际国

情；他们虚构了整个俄国的经济生活。”因此，雷达里赫最珍贵、最独创、最根本的观点不仅仅在于他表明任何对苏联社会研究的方法，其前提是必须要有区分苏联社会实际情况和苏共官方的描述二者之间差别的能力；而且，对社会实情和官方虚构两者关系的阐释是我们理解苏共在苏联人民精神生活所有层次运作机制的关键。对苏共权力机制的阐释以及对这一机制所服务的价值观的思考构成《作为一种精神现象的斯大林主义》一书的基本内容。在研究苏联社会过程中，雷达里赫发明了许多新术语，诸如“积极的不自由”、“虚构主义”、“外显和隐秘的意识形态面目”、“觉悟”等等，要想对苏联极权社会进行严肃的社会学研究，这些新术语必不可少。

苏共意识形态是伪宗教这一宣称已不新鲜，实现“自由与公正的王国”的理念不过是在加强苏联极权，这一觉悟也不新鲜了。用奥威尔《1984》中的话说：“引进极权不是为了保护革命，而进行革命是为了引进极权。”雷达里赫书中的新观点可总结如下：1）这一意识形态内在、秘密的面目没法用理论描述，因为它就是对权力的愿望——第一代布尔什维克并没有意识到这一点，因此，离开神话和虚构，他们的意识形态就不能生存；2）神话和虚构本身已经变成了权力的工具，即便人民也已不再相信这一套了。

渴望操纵全世界通常需要假设有一个排他的、看得见的世界存在。因此，尽管编造了若干有关未来“自由王国”的神话，这种意识形态依然没能成为一个宗教，只能是伪宗教，或

如别尔嘉耶夫所说的“错误的宗教”。必需的双重面目和意识形态谎言正植根于这一事实。

对极权的渴望，是这种意识形态的根本内驱力。然而，既然不可能控制精神世界，它于是就不遗余力摧毁一切精神生活，再用虚构的东西填补空白的精神世界，这样既可以控制人们的精神世界，虚构的本身也成了奴役的工具。比如，虚构的历史取代了所有真实的历史。当然，真实历史不会因为人们不能掌控已经发生的事实进而想废掉就能被废掉。但是，虚构的历史却足以导致精神奴役。这么说来，意识形态在所有精神生活领域虚构的东西并不是要引导人从这一角度思考，而是要让人压根儿就不思考。历史上奴隶制度限制了人的自由；而苏联却是历史上第一个“积极的不自由”的社会——用雷达里赫的术语来说。因为在苏联，不仅要求人民顺从，而且还要人民积极参与它所编造的谎言和虚构。正如雷达里赫所说“积极的不自由”就是“一个人所有的思想、愿望、感情在任何个人行为中都不发挥任何作用的状态”。

完全被虚构出来的精神体系在俄国语言中留下了清晰痕迹。雷达里赫说：“控告斯大林主义把俄国语言搞得乱七八糟，残缺不全，就如同为被砍掉的脑袋上美丽的头发难过一样。斯大林主义不是把俄国语言搞得乱七八糟，残缺不全，而是摧毁了俄国语言……布尔什维克时代所造之词或是意思遭受改变之词——后者更常出现——有全新的功能，非布尔什维克词汇里是没有的。我们称其为功能性虚构。”这么折腾语言的任务，

与神话及虚构的积极性和消极性任务一样。用雷达里赫的话说就是“要摧毁那些代表了积极的理想却和积极的不自由观念相冲突的词汇，把自由、快乐、人性、民主等概念变成虚构的概念。这么一来，在苏联就完全失去了称呼事物真名的可能”。

此书中有一章探讨了苏维埃人的心理，他们的两面性，以及“内心的隐秘意识”。这章可谓是开创了心理研究的新领域——极权社会中人们的心理，和弗洛伊德、阿德勒、荣格等人的心理分析几乎没有共同点。书中说苏维埃人的怀疑主义其实是带着面具的宗教；他们的玩世不恭其实是带着面具的良知，这是作者卓越的洞见。雷达里赫尽管认为苏联时期的整个历史是人民和党之间斗争的历史，但他还是承认布尔什维克主义和古老的俄国人“要服务”共同事业的理想有些类似，这也正解释了现代极权主义这一顽疾何以在苏联这么可悲而又漫长的原因。

正是出于对俄国的热爱，自然也就痛恨极权主义，才会使作者具有如此的精神视野、敏锐的现实主义和科学的客观性。作者的客观立场使他断言要从极权主义的顽疾中获得自由不可能只停留在肤浅的政治层面，也不可能只停留在外部和社会层面。相反的，这一解放呼唤内在的英雄主义，需要战胜存在于每一个苏联人灵魂中被当局刻意培植的恐惧。下面摘录《作为一种精神现象的斯大林主义》中的一段话，对于所有相信将来可以战胜极权奴役的人们，它已经成为一条公理：

苏联人灵魂深处的潜层宛如一个蓄水池，盛满了看不见的能量，充满了张力。释放这些能量就意味着给斯大林主义致命的一击。但这些能量本质上并非毁坏性而是建设性的。任何一个自由的捍卫者都必须注意到当代俄国人灵魂的这一特点。释放这些能量也意味着释放了最伟大的创造力的可能性，为揭开人类个性中崭新的心理和精神空间创造条件。从“积极的不自由”的枷锁下获得解放，从过去获得解放的不是一个旧人，而是一个曾在精神上悲惨地经历了斯大林主义的考验，并在这最严峻的考验中活下来的新人。

《作为一种精神现象的斯大林主义》一书第二卷正在撰写中，备受关注。斯大林逝世后，“斯大林主义”虽经历一些变化，但精神本质上依旧和过去的谎言王国一样。雷达里赫分析苏联社会，全面而深刻地揭露了谎言王国的运作机制。

贝尔格莱德　1972年

（陈萍　译）

非意识形态的荒谬

米哈耶罗·米哈耶罗夫

近来“非意识形态”一词越来越频繁地出现，主要因为苏联和美国的领导层尝试恢复友好关系。据说这是共产主义世界“极权现象消除”的必要条件。“非意识形态”受到许多美国社会学家和自由派学者的坚决支持，也得到俄国院士萨哈罗夫（Sakharov）和南斯拉夫的吉拉斯（Djilas）的支持。后者宣称世界上所有意识形态崩溃的时代已经到来，我们要为这一喜讯欢呼，因为人类压根儿不需要意识形态。

然而苏联官方的党内理论家却认为非

意识形态的概念乃是一种全新定义的意识形态的挡箭牌，实乃要攻击“无产阶级专政”，所以应与形形色色的意识形态作斗争。

在我看来，苏联党内理论家这么界定“非意识形态”是对的。固有的意识形态难以攻破，除非有一套全新的、成熟的、方方面面都很全面具体的后极权社会的意识形态出现。而“非意识形态”的观念只会带来混乱并使上面的认识复杂化。

当下，所有主导的意识形态正走向崩溃，这毋庸置疑；然而由此就推断不需要任何意识形态，要么是思维过于肤浅，要么就是刻意对苏联地下出版物中充分表达的强烈追求意识形态的现象熟视无睹。尽管萨哈罗夫想在苏联“打破意识形态的枷锁”这一呼吁可以理解，然而这并不意味着所有的意识形态都会形成枷锁，也不意味着要像吉拉斯建议的那样，要反对一种邪恶、错误的意识形态就得拒绝一切意识形态。

百科全书上如此定义“意识形态”：个体社会意识中一套明确整全的观念体系——过去被称呼得更具体：Weltanschauung，也就是世界观。我们可以谈论马克思主义的意识形态，许可意识形态多元的古典自由主义、集体主义、存在主义、结构主义、民族社会主义、犹太复国主义、社会主义等。我们也可以探讨天主教的意识形态，甚至包括弗洛伊德的心理学阐释，因为它也试图解释人类生活的方方面面。

然而，意识形态这一概念的深层涵义并不存在于一套明确的观念体系中，而是存在于人类有关生命、宇宙、自我的意识里，

他尽力透过一套观念来表达这样的意识——“Weltanschauung”。没有对自我和世界的意识，人不可能栖居于大地。这样看来，萨哈罗夫和吉拉斯反对意识形态的时候，也正是出于自我明确的意识，只不过是未被意识到的意识形态而已。如同借口对政治不感兴趣因而拒绝参加苏联的“选举”一样，无疑也是个政治举动，破坏了“积极的不自由”体系。

在“积极的不自由”意识形态中，“非意识形态”被辩护成是为打破错误意识形态捆绑从而获得精神自由的第一步——也只是第一步，这一步是精心考虑后迈出的。而在民主社会中根本不需要为“非意识形态”支持者辩护。

用正确的意识形态与错误作斗争完全有可能，而不是靠“非意识形态”。“非意识形态”在逻辑上和实证上都会导致拒绝了解世界，也就给错误的意识可乘之机。打个比方，敌军会因为大范围逃跑而势力削弱，但是决定性胜利只能靠自己军队的主动出击。

在我们这个时代，人类最迫切的需要不是解决战争或和平问题，也不是缺乏食物、能源甚至环保问题，最生死攸关的是需要一种新意识，一种新的、全面的、深刻的意识形态。当代人和其他时代的人最根本的区别在于我们今人的大脑一片混乱。而这一新的意识形态可以带来秩序。我们当今人的大脑简直就是大杂烩，混合着控制论、传心术、遗传学、人类学、不同的宗教、马克思主义、弗洛伊德学说、飞碟说，还有数不清的事实、见解、思想体系，有时候都互相打架——还不算各式

宣传和与日俱增的科学发现。但是好比一百只兔子也造不出一匹马来，事实、观念再多，也创造不了一种意识形态。很明显现在需要一种极致的精神力量，可以融化当前所有杂糅的意识为一的力量，不是单靠人类意志的力量。

不理解这一点，一味宣扬"非意识形态"，无法想象会怎样降低人类的精神素质和思考水平。东方长期受错误意识形态的极权教条主义辖制，西方受到实用物质主义影响，有些人痴迷于"非意识形态"，甚至断言极权主义的伪精神信仰可以单靠"消费社会"的物质来攻破，东西方的这些特质已经引起了人类的精神素质和思考水平的降低。萨特在《人类的精神素质和思考水平》著作中写道："我们这个时代最显著的特点就是历史在前进，却对自身一无所知。"

然而，不幸的是即便很多知识分子和高智商的人都没有意识到这个时代的悲哀乃在于缺乏一种新的、全面对抗极权主义的意识形态。就像前任美国驻莫斯科大使，已故的查理斯·伯林（Charles Bohlen）这一类人相信，要是"苏联能作为一个国家而不是一个党派行事"就会天下太平了。然而世界上再也不会有哪个国家会"作为一个国家行事"了。世上最强大的民主国家美国的国际政策上所有的错误和失败都直接归咎于它依然要"作为一个国家行事"——如伯林先生所言。我们正在目睹人类快速进展的全球化。再也不存在任何只牵涉一个国家的内外部事件了。索尔仁尼琴强烈反对的双重道德价值标准正表明缺乏一个全球意识的悲哀。

一个问题自然跳入脑海：在意识形态问题上反对极权主义的人们之间需不需要争论？这样的争论确实容许存在吗？争论难道不会打击少数已经公开反对极权主义的勇士吗？索尔仁尼琴尽管在政治上和道德上完全支持萨哈罗夫，但他是不是要掩饰自己并非赞同萨哈罗夫的意识形态方面的立场呢？对于萨哈罗夫的“两种体系的混合理论”（《纽约时报》1971 年 7 月 26 日）和吉拉斯的“异化理论”（《调查》1972 年，春，2/83），我是不是该闭口不作批评？不，我认为此刻最需要完全公开的争论，对任何观点都不要忽略或沉默不语。经过半个世纪的被迫沉默，争论本身可以为人类精神的复活创造意识前提。

莫里哀笔下的茹尔丹发现自己的一生都在进行无聊的议论时大吃一惊。我认为公开的争论也可帮助“非意识形态”的支持者们避免茹尔丹那样的可笑下场。

（齐宏伟　译）

答鲍梅冉彻夫先生关于俄罗斯思想十问

米哈耶罗·米哈耶罗夫

问：苏联的实践给俄罗斯人民带来了极大的痛苦和灾难。难道你不认为它也带来一些正面影响吗？如果有，这些影响有哪些？

答：要说半个世纪以来苏共执政党外在的、显性的结果，也就是说，在工业化、科技、经济、文化艺术、生活水平、教育、社会习俗以及社会思想等方面，那我始终认为，它的结果与西方的看法和苏联的宣传相反，绝对是负面的。即使人们将集中营里的受害者，充满血腥的大清洗

运动，人为的大饥荒和集体农庄一笔勾销，这些结果仍然是负面的，因为“个人崇拜”和“成长的痛苦”的存在。然而，尽管这些苦难经历是多么的令人痛苦，它们确确实实揭掉了精神盲目的面纱，为精神的重生提供了可能。这些都是复兴的前提条件。

当然，这些思想存在于人们的日常生活中，存在于成千上万的书籍、报纸和宣传资料中，存在于共产党的会议中，尤其存在于克格勃（苏联秘密警察）的各项活动中。但在精神意义上，物质主义已经消失了，并且永远消失了。积极支持独裁的那类人已不复存在，取而代之的是一类不相信强权社会能带来共同富裕的人，尽管他们仍然相信强权和暴力是不可战胜的。但即便如此，这已经是人们的社会意识所发生的巨大变化了……

一种全新的、后共产主义意识正在形成，这一点我毫不怀疑（我称这意识为“星球”意识，是因为它对世界乃至全人类非常重要）。但是，万事开头难。这种意识目前只存在于小部分人当中，这小部分人正致力于让他们所经历的生活变得有意义。它的基本要素已经显示出来了。在一些萨米亚特作家，尤其是娜杰日达·曼德尔施塔姆、斯亚威斯基、索尔仁尼琴的作品中，我们可以经常看到这种意识的反复出现。出于他们对自身经历的理解，娜杰日达·曼德尔施塔姆和索尔仁尼琴将新意识的基本立场称为“法则”。我不知道西方的读者有没有注意到这一点。当代科学尚不知道这个“法则”，看来科学得改一

下了。

以下是娜杰日达·曼德尔施塔姆对这一“法则”的阐述：“一个人，即使是最平庸的，也有着‘改变河流’的潜在才能”，“人的内心世界在一定程度上更有可能决定外在事物，而不是外在事物决定人的内心世界”，“希望有其特性，也就是只要抱有希望的话，希望就一定会实现”。我认为，在小说《第一圈》中，索尔仁尼琴已经公开地谈论这一“法则”。这一“法则”使他小说中的主人公涅尔仁进了“沙拉什卡”（专门关押科学家的特种监狱）。在这个监狱里，涅尔仁目睹了他内心深处所渴望看到的一切。索尔仁尼琴写道，“只要我们的愿望足够强烈，它们就一定能实现。”

认识到人的内心世界（指灵魂而非意识）和外部世界之间的联系是不可分割的；人的内心世界决定人的命运以及人在外部世界的所有活动：这是新的精神经验最本质而又矛盾的论述。说其矛盾是因为，从表面看，个体的命运是完全由外部世界强大的极权力量所决定的。那些经历过残酷的极权主义并最终活下来的人坚信，矛盾而神秘的“法则”是明摆着的事实。从基本“法则”又派生出新意识的其他“法则”，用娜杰日达·曼德尔施塔姆的话说，就是“邪恶的自我毁灭法则”。苏联血腥的大清洗证实了这一点，每一轮的恐怖都消灭了一批以前的同党。

极权主义诱使人们深信自由是不存在的，并且让他们从内心里放弃追求自由，结果成千上万的人从最初的保持思想上绝

对一致到最终死于集中营。这证明了其他法则。这些事实让人们更好地理解萨米亚特作家所说的。所有的历史决定论都是一个谎言；不是社会决定个体，而是个体决定社会；充当奴隶是严重的罪恶而非不幸；没有无辜的受害者；丧失一切的人会重获自由（索尔仁尼琴的思想）；“罪恶感是人类的基本‘财富’”（娜杰日达·曼德尔施塔姆语）。因为当人意识到他对自己以及他人的命运负有责任时，他就能获得精神上的解放，并真正地融入生活。

所有这些都促使基本思想的形成，这一思想仍是萨米亚特作家表述出来的（地下教会是另一回事，在第九个问题中我会解释，为什么我没把它看作特别重要的一个现象）。陀思妥耶夫斯基把这种思想看作是人的精神生活中不可或缺的。更确切地说，这种思想，就是坚信人的灵魂不可摧毁。萨米亚特作家们的经历表明，人的思想决定人的命运和世界的存在，而不是人的命运和世界的存在决定人的思想（就像某些人想让我们相信的）。

正如作家贝克的小说《新任务》和其他作品中所见证的那样，这一信仰不仅依存于社会生活，甚至还依存于肿瘤。毫无疑问，这种新意识将改变人文，而且还将改变一般的科学，因为作为教条的科学的基本前提就是，宇宙的法则并不依存于人的灵魂和本体的自由。因此，在我看来，这场突如其来的、惊人的精神变革，虽然才刚刚开始，但它绝对是俄国革命带来的正面结果。精神变革的发生，肯定会导致人的意识的改变，这

种改变会引领世界走进一个新的历史时代。从这个意义上说，苏联移民（移民一般都来自极权国家）所起的作用，决不亚于基督教里被流放的犹太人在纪元初所起的作用。

问：在你看来，苏联有没有可能得到解放？如果有可能的话，解放到什么程度？

答：如果你所说的解放指的是在苏联的社会生活的某方面或者各个方面减少压制的话（尽管在极权国家里，我们只能在一定条件下谈论社会，因为极权主义的精髓就是把人与他人分裂开来），那么这种解放不仅可能，而且从十月革命以来就时有发生。例如，新经济政策时期是一次解放，斯大林的“被成功冲晕了头”的那段时期又是一次短暂的解放，二战时期，斯大林死后，第二十届党代会上赫鲁晓夫的讲话之后，以及第二十二届党代会都是一种解放。这些解放有其局限性，他们是共产党的政治垄断。南斯拉夫的共产党抵达了共产主义解放的边缘，再往前走一步就意味着民主主义的产生，意味着共产党政治垄断的结束，而不是社会主义的结束。很可惜，共产党及时退回去了。在社会主义社会里，只要有政治垄断的存在，任何解放都是新一轮压迫的开始，没有任何人能保证下一轮压迫的程度会比上一轮轻。

问：你认为苏联会逐渐被克服（改革），还是会被推翻（革命）？

答：关于结束独裁的可能性，我认为有必要看看三个不争的事实。首先，苏联的体制已经存在半个世纪了，但它没有进

步。理论上说，这是不可能发生的，因为所有的变化都是压迫和解放的阶段性变化。其次，历史上还没有哪个极权制度从内部克服自己。要让此发生，我们得期待奇迹出现，就像我们想治愈癌症一样。第三，如果革命指的是武装起义，那么在极权统治下，一方面，这类事情是无法预测的，尤其是在和平时期；另一方面，共产主义本身使人疏离暴力。在每一轮的政治革命中，或多或少都必然存在着暴力。但与此同时，你怎么看待萨米亚特作家和新精神意识大规模涌现的现象？如何看待成百上千个英雄最终在集中营或在精神病监狱中献身的事？这才是真正的革命，但这种革命不是像共产主义革命那样要“打破时间的延续性”，而是相反，恢复时间的延续性。[顺便提一下，萨米亚特作家的存在也改变了我们对时间流的概念。你有没有意识到当一个人进了监狱，时间就“停滞”了？（索尔仁尼琴）或者你有没有意识到一个人在等待逮捕的那一刻，几秒钟就像是永恒？（娜杰日达·曼德尔施塔姆）有可能我们很快就会接受和理解《启示录》中出现的词，比如先是“一半时间”，之后是“四分之一时间”，最后是“完全没有时间”。因为监狱是个“分歧”点，它打破了时间的延续性，那里只有静止不动的、无穷无尽的时间。（“一半时间”实际上已经是通往自由的一条路了。）] 因此，我认为，苏联的解放过程，与其说像社会主义革命的结果，不如说像罗马帝国时期基督教的斗争和胜利。（社会主义革命者是俄国革命前的政党。）从那个意义上说，我们很难对萨哈罗夫和查理兹所领导的人权委员会的作

用作出过高评价。在理论上，极权独裁就等同于否定合法性（像列宁所认为的那样），因此和极权独裁所做的斗争是意识形态和精神上的斗争，它基于人们逐渐增长的对法律的认识和要求。

当然，我们不能排除会发生暴动和骚乱的可能性。暴动和骚乱不能加快独裁的毁灭，但能加速极权主义内部的垮台。西方的和平主义者梦想着“全世界”和平，但与此同时他们又不想干涉极权国家的“内政”。这些人得好好考虑一下帕斯捷尔纳克最先在其《日瓦戈医生》中提出的一个充满悖论的说法：残酷而又可怕的二战，给苏联人民带来了内心的慰藉。这一说法在娜杰日达·曼德尔施塔姆、安娜· 阿赫玛托娃和其他作家的作品中得到进一步的阐述。二战时期是斯大林独权统治的唯一的光明时期，因为二战“把和平时期的我们从生活中严重的分裂里拯救出来”。这个事实的重要性还没有得到理解和评价。在我们的星球上，不再有“内政”。我说不会有“内政”并不意味着我支持“冷战”。相反，贸易关系扩大、国家之间交流的增加，为人们了解真相提供了很大的可能性。真相是政党垄断最危险的敌人。同时，对于天真的西方人来说，相互交流是他们想了解真相的极佳方式。

问：人们是否渴望西方的民主体制代替苏联的共产主义独裁？

答：如果你说的西方民主体制指的是保障言论、政治和工会的自由，保障集会自由、新闻自由、宗教信仰自由、经济自

由的法制社会，那么，这种社会不仅仅是人民所渴望的，也是从极权社会中复苏的唯一出路，因为民主制度的基础就是精神上的解放，只有做到这一点，才能克服极权主义。

然而，如果你说的“西方模式”指的是当代西方政治和经济生活的组织，比如生产方式的私有化，资本主义或新资本主义，那么我认为这不是一条后共产主义社会所渴望走的路，这条路也走不通。在世界各国，经济生活的社会化是以不同的形式出现的。自由和奴役这一问题（指的是人的生死存亡问题）的重心已经完全转向社会的政治组织方面，因此，人们已经不再把经济所有权问题放在首位。民主和资本主义联系在一起，这只是历史性的，就如极权制度和社会主义的关系一样。在社会主义社会（当然不是一党制的社会）实现民主的可能性，比在资本主义社会实现民主的可能性要大得多。人们必须牢牢记住，极权体制的所有弊病都起源于资本主义，只不过在共产主义社会得到充分的发展。比如，在工业和商业上大幅度地实施独裁，对宗教信仰的漠视，个人和社会生活的价值沦丧，盲目相信进步和科学万能，全盘否定人的自由（可以看看美国心理学家斯金纳和法国生物学家蒙诺等西方科学家所写的书），还有很多事情警示我们，西方国家可能会陷入奥威尔笔下的社会。

问：除了索尔仁尼琴，你认为苏联最有前途的作家是哪些？

答：我觉得第一批萨米亚特作家的鼎盛时期已经结束了，

因为在过去的十年间，俄罗斯文学已经完全改变了。然而，最有才能的作家，如索尔仁尼琴、娜杰日达·曼德尔施塔姆、斯亚威斯基、奥库茨查瓦、彭蒙蓝兹，他们都不再年轻了。几十年来，他们的作品已经被读透了。我们无法对他们的作品作出更高的评价了。我甚至忍不住想大声宣布，在我们这个时代，只有俄罗斯思想，只有俄罗斯的萨米亚特文学，才是我们这个世界上真正有意义的东西。

我们可以比较一下娜杰日达·曼德尔施塔姆的回忆录和马尔罗那本语言华丽但内容浅显的《反回忆录》。马尔罗绝对不是个肤浅的人，但是他的思想深度和观察能力远远比不上这位充满智慧的女作家。她应该获得诺贝尔奖。

但是，我们仍然很难确定谁是最有前途的作家。我们无法看见他们。他们要么在监狱，在精神病监狱里，要么在国外。虽然萨米亚特文学的浪潮产生了一笔储藏了几十年的精神财富，但是，俄罗斯文学仍然没有走上正常的发展道路。我们很可能会处于受当局压迫的一个新时期，这段时期里，成百上千，甚至成千上万的人会学习以前的萨米亚特作家作品里所出现过的精神体验和新意识形态。人们只能偷偷地学习。只有当局不再实施压迫了，这种学习的结果才会显现出来。这种日子马上会来临的，可能比我们预想的还要早。

问：你如何解释“左翼共产主义”的出现？

答：“左翼共产主义”出现的原因和本世纪所有极权运动出现的原因是一样的。不管是苏联的共产主义，德国的国家社

会主义还是意大利的法西斯主义，都是同一病根，只不过由于民族精神和历史条件不同，他们的形式和程度不同罢了。这一病根就在于，将人与他的内心深处相疏离，最终将他与他人的实际生活联系相疏离。这种疏离导致了难以忍受的孤独，生活目标的丧失，迫使人走上一条想象之路（追随着非本质的外在的、间接的现实）。也就是说，一个人寻求和他人在思想上统一，不管别人是什么种族、阶级或来自什么国家。无论愿意与否，真正的精神法则被伪精神所取代。在一个没有圣弗朗西斯、没有拉多涅兹的圣塞吉阿斯（俄罗斯的圣人）的世界里，我们当然只能把切・格瓦拉当作英雄。

我们都清楚地知道导致这一切的原因是什么，但不幸的是，我们仍然找不到比俄罗斯人所经历的这一切更能减轻俄罗斯人痛苦的良药。（拼命把“左翼共产主义”推给俄罗斯！）西方的命运取决于这一根本问题。毫无生气的当代工业文化，尤其是对科学万能、自然一历史决定论的信仰，以及这种弊病的发展，都促使了疏离的产生，这是另一个问题。在很多方面，我们的整个文明是和生命的深处相疏离的结果。正是西方年轻人厌倦的“消极自由”和缺乏“目标”，意味着真正自由的不再，也就是说，与精神的内在联系没有了。（在萨缪尔・贝克特的戏剧里，时间甚至被凝结在零度。）因此，这就是为什么取代了无用的“消极自由”的极权主义，不过是内心奴役的外在结果罢了。

促使极权发展的气候是一种精神病态，就像娜杰日达・曼

德尔施塔姆所写的那样，是对自我毁灭的渴望。这种弊病在西方似乎更起劲了。文革的极端激进主义、狂热和伪宗教，比斯大林后的俄罗斯有更强的吸引力，因为俄罗斯人已经对共产主义失去了信心。“左翼”和“右翼”共产主义都把独裁罪恶归于俄罗斯（“莫斯科沙皇”）的历史传统。“左翼”坚信和俄罗斯相比，历史上的中国是个民主的国度；而西方“右翼”和修正主义者似乎忘记了，雅各宾短暂的独裁时期正是以列宁一斯大林方式血洗了世界的文化之都。我们这一代人精神盲目的首要特征就是不愿看见这一点，不管独裁背后是什么观点、什么民族和什么原则，独裁本身直接导致了社会的灭亡……

问：在高度发展的国家里，有没有可能实现“自治”?

答：这要看你如何理解自治。越来越多的人使用这个词，意味着这个词具有了象征意义，就好像革命、自由、博爱和平等这些词一样。所有这些词表达了人内心深处的愿望，但在人们尽力实现愿望的过程中，最终却导向相反的结果。

要真正实现自治，就一定要弄清楚关键问题是什么。这一点非常重要。如今，西方的社会主义者认为自治就是生产一经济领域的自由社会。也就是说，在企业里工作的工人就是企业的主人，他们自己作出决策，管理着生产、利润、“剩余价值”以及投资等各个方面。我必须强调，这种自治概念，从最好的立场看，是缺乏头脑，从最坏的角度看，是受人煽动。这是因为，马克思主义的教条认为，政治毫无疑问仅仅是一种“生产关系的上层建筑”。

首先，“自治”这一概念没有提及任何有关整个社会的政治组织。它没有提出如何避免 G. P. 费多托夫所预见的问题（他在他的名著《革命中的基督徒》中阐述了这些问题）。他提出，“合作者之间的斗争，并不比私有者之间的斗争更好。”南斯拉夫的实践证实了这一观点。

其次，“自治”这一概念也没有提及任何关于企业里权力组织和管理本身的问题。因此，政治问题再一次被忽略了。在一个有着几百万人口的国家里，所有的劳动者也都是所有生产方式的“主人”。垄断有可能发生在这样一个国家里，那么也有可能发生在一个工厂里。

再次，我们的工业文化是非常统一，并且相互依存的。任何一个工厂的停滞不前或是发展缓慢，都会引起几十个甚至上百个工业的瘫痪。因此，在生产领域，我们不能谈论自治。解决所有问题甚至是技术上的问题的方法存在于政治领域。再次引用费多托夫的话，“在‘物质主义’时代，不管经济力量有多强大，它还是得屈服于政治力量。”

赫鲁晓夫曾经提过（我不知道他出于什么目的）将苏联的共产党分为两派（土地党和工党）的可能性。如果他说的这种可能性最终实现的话，那么比起南斯拉夫众多一党自治的这一社会主义分支而言，它对于社会主义国家民主化的意义无疑要大得多。原因很简单，实现这种可能性，就会最终导致政治垄断的完全解体。

只有当自治指的是政治自治、政治民主时，它才具有一定

的实际意义。这个问题让我们想起你的第一个问题，关于“星球”意识的逐渐发生的革命，关于宗教复兴的问题。如果我没有看错的话，我认为宗教的复兴会依次改变文化发展的目标和方向。这变化之大会让我们觉得目前所有的问题、担忧、对意识形态和社会政治的渴望都失去意义。同样地，相对于灵学而言，当代心理学也没有意义了。

在我的《非科学思想》一书里，我将把这些问题都写进去。我花了四年的时间来写这本书。在此，我不想把书中的主要观点和思想以一种不成熟和零碎的方式表达出来。

问：你认为只有重获新生的基督教才会反对共产主义吗，因为它将不再是“私人事务”（N. 别尔嘉耶夫的观点）？

答：从某种意义上说，我已经回答了你的问题。不过我得补充一下，基督教从来就不是个“私人事务”。在积极意义上，基督教意味着宇宙中的每个生命战胜了死亡（在索尔仁尼琴看来，死亡是最终的疏离，“永恒的流放”）；在消极意义上，它指的是教会那些历史的人文的活动，这些活动以其自然方式促成了宗教法庭的产生。否认“私人事务”的存在，表明了所有极权主义的伪宗教特征。正是这种伪宗教吸引了众多来自无宗教国家的年轻人。这些无宗教国家只有“私人事务”（或者是“消极自由”）的存在。

我一点都不相信现存的教会，包括苏联的地下教会，能够在即将发生的宗教复兴中发挥重要作用。和当代世界（不管是西方还是东方）中的宗教布道相比，异教徒世界的基督教布道

要容易些。在一个信仰宇宙决定论的伪科学世界里，人们无法理解创造了天地的万能的主，也无法理解原罪和拯救、天堂和地狱的概念。对于使徒保罗而言，在雅典宣称“未知的上帝”就是耶稣基督，这是一件轻而易举的事。希腊人对于他们的神有确切的定义：神是全能的意识力量，指引着人的命运。而我们不得不应付的却是永恒的自然和事务法则，这些法则对人类是非常冷漠的。一个严肃的人是不应该提及灵魂这一概念，更不用说不朽的灵魂了。

教会正在使用一些人们早已忘却的词汇。即使是巴勒斯坦不识字的牧羊人，也都能理解《新约》中的故事，因为其中深刻的精神启示，是用浅显的语言表达的。但是，对于在大城市里长大，从没见过活羊和葡萄藤的那代人而言，《新约》里的故事太抽象，难以读懂，得进行大量的预习才能理解。要懂得教堂的礼拜和仪式，就更加困难了。我很惭愧，但我不得不承认，我本人有几次认真研究过教堂礼拜所蕴涵的象征意义，之后又忘得一干二净，就像忘记古印度哲学里那些术语的涵义一样。曾经有一段时期，即使文盲也能理解基督教堂所使用的语言呵。

然而，萨米亚特作家的作品里，开始出现了一些类似旧的《启示录》的新语言。我认为陀思妥耶夫斯基在他的作品中就是这样。当然，传统的基督教词汇和象征仍然占主流。新语言存在于萨米亚特神秘的“法则”中。我在前面提过这一“法则”，也就是我们当代人能立刻明白的“法则”。从孩提起，我

们就陷在无尽的“自然法则”的网中，我们在这个网中认识世界，认识自我。我们不能摆脱这些“自然法则”，但我们能通过“屈服”于它们的权力，充分认识并利用它们。不管一个人内心渴望什么，这些法则毫无疑问会继续决定他的命运。然后，突然出现的新“法则”将人内心深处的渴望和外部世界联系在一起（拉丁语中 religo 指的就是“联系”）。奇怪的是，外部世界的这些法则，不知不觉就使人内心深处的愿望得以实现。当人为他的目标而奋斗，并且坚信能实现目标时，这个目标反过来会向他靠拢。就像谚语里所说的，“猎物跟在优秀猎人之后”。他的目标跟着他，不是因为偶然，不是因为传统所谓上帝的命令，而是因为未知的“法则”。因此，偶然发生的事情变成了“法则”，而相比上帝，“法则”更容易被当代人所理解。新语言使人意识到，在人的内心世界、信仰、希望以及爱和外部世界之间有一个确切的联系。内心世界以一种“恰当”的方式影响着外部世界的生活。用《新约》里的语言来表达，就是“照你的信心，给你成全了”。

但这不是说仅仅把旧的语言翻译成新的语言（这也是天主教会更新《启示录》的努力最终以失败告终的原因），而是亲身体验《启示录》里所说的永恒的神秘真理。然而，要理解这些“法则”是多么难啊！

问：在历史上，万事万物都是自我重复，是最终的并且是依存于历史中心的。如果对一个人而言，最重要的事情是意识到自己的不朽、独特，和对非历史中心的依赖，那么，在这样

一个历史里，人应该如何建设呢？人又应该建设什么呢？

答：这就是问题所在。当一个人认为历史上所有事物都依赖于历史中心而不是非历史中心的时候，他就开始沦丧了。我不喜欢你用“建设”这个词。它使人想起巴比伦塔，或是斯大林强制建造的一些建筑物。比起自然界中已经创造的一切，人类建造的任何东西是如此粗制滥造，使我不禁怀疑近代神学家所说的是否真实（尤其是德日进之后的天主教会）。在他们看来，利用科学技术来征服自然，是“人和上帝的合作”，不关魔鬼的事（是仿效上帝）。《圣经》里也经常说，最重要的事情在于，只要我们关注我们心中的非历史中心，其他事情都会顺理成章。当然你可以争辩说，非历史中心强调的是历史行为和历史建构。那么，我认为，一个人得听从内心的驱使。即使内心驱使你去走一条历史上没有人走过的路，或者，要选择这条路，你不仅得牺牲自己，还得牺牲你亲爱的儿子，你都得走下去。总会有某种“法则”，会及时制止举起刀子的手，除非这双手不是出自信仰，而是出于邪恶，就像杀死林肯的那只手一样。反之亦然。如果一个贫穷而有天赋的学生，被外在的无法摆脱的环境所压制，他不相信任何历史中心，也不相信这些历史中心掌控着天地，他就会通过科学方式来解决问题，通过杀死刻薄的老房东（陀思妥耶夫斯的《罪与罚》），拯救众多年轻善良的人，并给他们带来福利。在他实施谋杀的时候，有未知的“法则”在帮助他。这就是内心世界和外部世界的联系。这不是正面的或是颠倒过来的“基础和上层建筑”，也不是精神

宇宙的平行主义，而是我们目前还没有给它命名的某种东西，但是萨米亚特作家把它称之为“法则”。

那么，有没有什么标准能让人判断出他是在追随非历史中心，走的是正确的道路，而不是一时眼花看见了奇迹呢？有的。佐西玛长老（陀思妥耶夫斯作品中的人物）说，“人就是为快乐而造的，那些真正快乐的人有资格对自己说：‘我完成了上帝在世上的使命。’一切正义者、圣人和勇士，都是快乐的。”

你见过一个快乐的法西斯分子吗？见过一个快乐的克格勃吗？这两者之间的区别，就像虐待狂和真爱的区别一样。

1973 年 4 月

（文保雅　译　景凯旋　校）

宗教的复兴

米哈耶罗·米哈耶罗夫

预期即将诞生的星球意识导致了有关存在的问题，而存在的问题又是由每一个人各自决定的，依赖于他对自身存在与整个星球生命、整个宇宙生命之间关系的认识——也就是说，依赖于他的宗教信仰。因为宗教信仰正是这一关系。

在上个世纪，陀思妥耶夫斯基曾试图证明，世上只有一种观念的缺失可以使得人的生活成为不可能，而这种观念就是个人灵魂的不朽。在我们的时代，德日进也持有同样的观点，但却是涉及到整个人类

的：如果不相信人类的不朽就不可能相信人类的发展和未来。

今天，在这样一个没有什么问题是纯粹属于政治、宗教、医学或者化学等领域的时代，人的灵魂不灭的观念不仅具有宇宙的，而且也具有现实政治的含义。个人不朽的问题从未如此尖锐地呈现在每一个人面前——不是在理论上，而是在现实中——正如在现今的极权社会。如果生理上的死亡即是生命的尽头，那么奴隶制就被证明是正当的。在极权社会，人们可以观察到十九世纪时似乎已被完全否定的宗教生活的重生。

阅读苏联的地下文学和半地下文学作品，例如帕斯捷尔纳克的小说《日瓦戈医生》，索尔仁尼琴的作品，格罗斯曼的自白小说《流年逝水》，娜杰日达·曼德尔施塔姆的《回忆录》，是非常发人深思的。在所有这些作品中，人们可以感觉到极权统治的监牢也并不是完全没有道理的。受处罚的时间越长，就越明显地感觉到人是肯定有罪的，不是在政治的层面上，而是在形而上的层面上。分析斯大林的大清洗运动，人们不可避免地会得出这样的结论：《圣经》中的谚语“动刀的人必死于刀下”，在俄国革命的历史上是被经验证明了的。一个人对苏联囚犯的回忆录读得越多，就越会充满一种荒谬的认识，即没有什么是做得不公正的，而一种神秘的公正一直在被彰显着。

另一方面，谁能忘记，在索尔仁尼琴的故事《伊万·杰尼索维奇的一天》里，施洗者阿辽沙一角即使在劳动营的白色恐怖下也过着一种充满性情的生活，作者对于他是这样写的，

"他对于蹲监狱完全心安理得"。所以，那种荒谬的意识——只存在于那些经历了地狱和极权主义清洗的人们的内心——即在这个世界上没有什么真正的正义会导向一个人对自身以及这个世界的命运的责任感。社会不是恶的，世界不是坏的，但是人类自身是恶的，虽然他的原罪几乎总是源于对外界暴行的妥协，或者对暴行的积极的信仰。因此，在个人犯罪心理学诞生的同时，一个自由的人也诞生了。

那个宗教性的、哲学的关于宇宙间是否存在着正义的问题，在我们这个时代变成了一个很现实的问题；而对这个问题的回答依赖于所有一切——我们的生活、历史和人类的未来。既然这个问题在俄国表现得最尖锐，可以预测宗教的复兴也将从那里开始。苏联，正如罗马帝国一样，已经为整个星球的宗教复兴准备好了土壤。

宗教复兴并不是一个理论上的或者意识形态上的问题。我们并不需要一套公认的理论来指导我们做什么。而是说，人们必须再一次有能力去感受自己心中那个在生命的每一分钟都指示着唯一正确的行动方向的罗盘，坚信它，听从它的指示，不管任何致命威胁。

关于这一点，帕斯捷尔纳克在《日瓦戈医生》中写道："整个悲剧始于我们不再相信自己的观点。"

相信我们内心的感觉意味着过一种宗教的生活。但是等待着我们的又会是怎样的惩罚和清洗，好让我们有能力这样去生活呢？即使是在柏拉图的时代，他仍以为"古代人要胜过我

们，并且比我们更接近神明。”而对于我们这个时代来说，柏拉图自己似乎就生活在一个接近神明的着魔时代。

1971

（刘天然　景凯旋　译）

俄国与共产主义

米哈耶罗·米哈耶罗夫

本文不是一篇历史调查，而仅仅是尝试着分析某种奇怪的现象，即竟有如此多的前共产主义者，在乌托邦的幻想破灭后，并没有把他们的仇恨记在意识形态神话上，而是转移到俄国的历史和民族性身上。而且几乎所有前共产主义者都无一例外地这样做了！

瓦西里·格罗斯曼的小说《永恒之流》（Forever Flowing）因为对列宁的激烈批评而受到大量谈论。在那部小说中，他坦率地宣称，在俄国与西方相反，社会

的进步总是伴随着奴隶制的加强。他写道："西方的发展是由自由的成长造成的，而俄国的发展则是由奴隶制的成长造成的……俄国的进步和俄国的奴隶制被一条有着一千多年历史的链子拴在了一起。俄国十月革命以后，奴隶制将会超越俄国的国境，变成一把为人类照亮新的道路的火炬……有着千年历史的俄国发展的法则变成了全世界的法则……"

东德政党的异端分子沃尔夫冈·盖瑞奇说，"除了俄国的落后和缺乏民主的传统以外，社会主义在苏联的形式是需要有历史的条件的……"阿卡第·伯林科夫在文章中响应他道，"奴隶的国度，主人的国度，"言语间对俄国充满憎恶，"在那样的国度，从来不知道自由是什么，也从来不需要什么自由……俄国历史的主要使命总是努力扼杀自由。并且……俄国的知识分子们总是准备着协助这一努力……在像俄国这样的一个国家，知识界和普通民众都被遗传的奴隶制和奴隶占有、恐惧、民族传统以及历史传统所腐化和堕落了，自由从来都是不需要的……"

即便是最重要的前共产主义者吉拉斯，在他的《与斯大林的对话》一书中，也倾向于把斯大林主义的罪恶开脱给"俄国历史上的帝国主义和沙文主义"。这种想法的唯一例外是波兰哲学家拉泽克·科拉科维斯基的陈述："对波兰独立和民主化进程最糟糕的探讨就是在社会上强化传统的、民族主义的反俄陈词滥调。当代历史上经历了最可怕地狱的俄国人民，仍被他们的统治者们作为帝国主义政策的工具。但是俄国自身就比其

他任何民族更深受那种政策的危害。那些不去探索知识，不去了解真正的俄国民族文化的人们，满足于一味反俄的陈词滥调，却在无意中助长了奴役这两个民族的势力。”

这种诬蔑俄国历史的趋势不仅仅在俄国的前共产主义者之中很显著，而且也在那些独立于苏联的共产主义国家之间广泛扩展。在中国，一些陈词滥调被无休止地重复，宣称“莫斯科沙皇”的帝国主义政策被苏联领导者在背叛共产主义理想的过程中继承了下来。在南斯拉夫，虽然去年格里斯曼的《永恒之流》获得了出版并且没有被查禁，但是娜杰日达·曼德尔施塔姆那些揭示了每一种共产主义精神基础的作品要想被出版，仍然是没有希望的。

有趣的是，那些把极权专制的罪恶归结于俄国历史的人们，不管他们目前的意识形态或者政治立场有什么不同，都有一个共同之处：他们的无神论。他们都是无神论者，就像同样极其憎恶俄国的马克思一样。

那么极权主义者半个世纪的蒙昧主义根源何在？究竟是单纯在于马克思主义的西方理论和通向“自由王国”的“无产阶级专政”的道路，还是在于“半亚洲化”的俄国帝国主义的宗教性的传统？俄国民族究竟是什么：刽子手还是受害者？

这一问题的答案涉及到方方面面。比如，西欧共产主义者要有能力让我们相信，在他们欧洲国家的共产主义将会与“亚洲化的俄国”有着不同面孔。当然，目前尚没有这样的证明。所有的“非苏联”共产主义都和苏联几乎没有什么不同，并且

这些共产主义还主要存在于欧洲以外，比如……。人们不可以把像阿尔巴尼亚这样的欧洲国家——它是独立于苏联的——或者是半独立的罗纳尼亚作为例子。在这些国家，在某些方面，极权主义专制的程度甚至超过了苏联。最后只剩下了南斯拉夫，但是就目前来看，“工人阶级的先锋”显然放弃了他们在像工业（南斯拉夫有自由市场）和文化（南斯拉夫没有社会主义现实主义）这些领域的领导权。然而，那些恶毒的舌头说，正是由于这些领域中对马列主义（最起码是对列宁主义）的背离和一党专政领导权的缺失，使得南斯拉夫成为了共产主义阵营中最自由、最富有的国家。但是从目前的事件判断，这种情况很容易就能被纠正的。

有一点是很清楚的：如果建设一个共产主义社会的“失败”是由俄国的历史特征和落后导致的，那么马克思就基本上是正确的。为了在西方和非西方国家中建立“无产阶级专政”所付出的努力就有了意义，并且可以继续下去。因此尽管苏联失败了，对“自由王国”的信仰仍然不可动摇。这就是那些各种各样的“左派”和“新左派”人士的大致看法。

然而，很可能的情况是，在这个世纪初，在二月革命和布尔什维克 1917 年十月篡权以前，俄国并不是这样一个落后的亚洲化国家。英国历史学家萨缪利（Tibor Samueli）曾经这样描述过这个国家：

即便是最独裁的沙皇跟后来的共产主义者比起来

也是温柔慈善的统治者。国外很少有人知道，在本世纪初，沙皇俄国的自由达到了怎样的一个程度。审查制度被废除了，言论完全自由。即使那些布尔什维克的出版物也被毫无限制地出版。在俄国，可以自由地出境旅游，有独立的贸易组织，有独立的法庭、陪审团和一套进步的社会立法体系。设有叫做“杜马”的国家议会，由持有各种不同政见的政党代表组成，包括布尔什维克党。我们可以把革命前的俄国看作是民主的榜样，与当今其他一百二十六个国家——联合国的成员国相比，它甚至是世界上十五到二十个最自由的国家之一。

如果一个人不认为俄罗斯人的宗教虔诚是一种落后和缺陷（几乎每一个幻觉破灭后的共产主义者都这么认为），那么他就不得不承认，正是这种强烈的宗教虔诚，使得乌托邦信仰的邪恶本质暴露得如此之早，如此之彻底。显然，在一个宗教感不强的国家，极权意识形态的实质不会暴露得如此迅速。但这一事实不会使极权意识形态变得不那么邪恶。把对极权意识形态的强烈信仰归罪于俄国人民，而不是极权意识形态本身，完全是荒谬的。

因此，根源在于无神论。因为这个世界本质上只有两种信仰：信仰万事万物的创造者上帝，是他让我们的灵魂不朽且最终获得自由；或者信仰通过人类的努力和理性，可以建成一个

人间天堂。后一个信仰意味着通过强制来实现人间天堂，而这显然是不可能的，如果真的有上帝存在而上帝又让人的灵魂不朽而且自由的话。……

（刘天然　景凯旋　译）

波　兰

波兰情结

斯坦尼斯罗·巴兰察克


斯坦尼斯罗·巴兰察克

我站在国营食品店前的队伍里。我排在第147个。这个长队一直延伸到自由广场，然后突然拐向一条小巷，以便把街道让出来，再横贯过远处的红军大街。有传言说，货品将在一刻钟后送来。鲤鱼或是咖啡——没有人确切知道。不管怎样，那位排在第146位的女士向我保证，排这个队是值得的。

这是一个阴冷的雨天：1977年的圣诞夜。半个小时前，我读完了第三本读物，康维茨基的小说《波兰情结》，于是出门

走走，以便思考一下书的内容。可我最终并没有随意四处溜达，而是选择了排在一支队伍中。这事是怎么发生的？我不能确信。也许是简单的对称：就像在那部小说里，是圣诞夜；就像在那部小说里，是波兰；因此，就像在那部小说里，一个人必须排队。至于购买的是60兹罗提100克的酸咖啡（“附加选择”），还是买回去贮备在你浴缸里的一条麻烦的鱼，这都是毫不重要的问题。排队不过是思考康维茨基最近这部小说的理想方式。

为什么他小说里的情节——至少叙述背景是现在——大都发生在一支队伍里？第一个回答令人窘困的简单：因为今天的波兰全国都在排队。队伍，就像康维茨基书中的核心概念一样，是把每天的日常性与象征的意义结合起来的天才的文学笔触，在这儿，一个特殊的情景就反映出社会的普遍状况。

但是一个简单的排队——就像我此刻所站的行列——不会成为一个象征。读者不需要那种对我们波兰人四十年来遭受的“暂时困难”的平庸叙述。康维茨基的手法更加狡猾。他的队伍不是排在食品店前面，而是排在珍宝店前面。人物不是在等待出售黄油或肉类，而是在等待购买来自俄国的金戒指，以便使他们的兹罗提保值。排队买黄金——一个社会主义国家的日常情景！这样，重点便从对一个制度平庸经济的批评转向对制度最重要特征的更令人感兴趣的洞察（就艺术而言）：荒谬，伟大的无意义构成了这部小说的主题。

我瞧着面前的长队，每当在这种场合，我都会感到既焦急

又愤慨。刚才我是第 147 个人，但现在我是第几个？队伍还在扩大；我们不再是单一的行列。排队者的朋友加入进来，他们朋友的朋友也加入进来。总是这样。队列的现象学从来没有任何改变。在我前面二十个人左右，一个长者用战前的公正和战后的无奈，大声说道："劳驾，女士们，先生们，我们得维持好秩序。我们得组织起来！"在队列中他是一个常数。我以前仿佛多次听到过他的话。这个好管闲事的老人就在我前面，他苦涩地大声说："嘿，老大爷，站好你的位置。不会有足够的货品。"这样的场合，他也从来不会错过。[①]像平常一样，队列中一齐发出无声的笑——一种突然意识到自身生活的荒谬的人民的笑。这种哀伤的笑使他们暂时联合起来，结成一种敌对而复杂的兄弟情谊。

这里，我们有了第二个推理。康维茨基小说里的队列不仅是伟大的无意义的象征：它既是一个模式，又是一个"疯狗主义"社会的横截面。这个词是由亚历山大·季诺维耶夫（苏俄的一个逻辑学家，但非逻辑的现实却迫使他成为一个讽刺作家）创造的。季诺维耶夫的《哈欠的高度》具有许多预兆性的语句，"排队是疯狗主义最可能的形式"。在波兰，事情还没有那么糟——一种典型的波兰人的安慰——但即使在这儿，在我们的国家，队列确已开始象征着我们的社会。在这个社会，每个人都是同样的不公正，即使通过集体行动也看不到任何改进的机会。于是，人们把他们的沮丧变成了攻击，或者简单地说，开始相互憎恨。

康维茨基试图准确地描绘我们社会的悖论。一个作家，一个工人，一个便衣，一个私人企业家，一个学生，以及被领养老金者雇用的一个专业排队者——全都热爱排队买苏联黄金的平等权利。为了制造一个更加有趣而真实的情景，作者安排了一群苏联旅游者加入队列，他们来到波兰的唯一目的似乎就是为了购买苏联黄金。于是，康维茨基给我们提供了一个全面的社会阶级和阶层的图景，伴随着一场结束一切的民族冲突。但是，发生于这两者之间的仇恨不是来自阶级或民族的区别。每个自称的消费者，无论他是富有还是属于一个特权群体，都是同样地受苦；得不到任何货物。没有什么能证明我们每天的痛苦、屈辱和推挤是正当的。不仅缺少更高的目标（事实上，这些早已被忘记），而且最简单、最具体的所欲，物质的东西，也都匮乏。剩下的是对所有在这个麻木队列中占有一个好位置的人的憎恨，甚至憎恨所有那些能精明地插队的人。

康维茨基作品中最令人愉快的（如果这个词是适当的话）是有关科杰兰和杜斯切克的故事。战争一结束，叙事者康维茨基就皈依了一个新的社会主义现实主义信仰，随即遭到科杰兰的跟踪，后者计划执行一个抵抗组织布置的处决。与此同时，科杰兰又遭到杜斯切克的跟踪，后者是一个国家安全人员，并且最终逮捕和折磨了他。“你可以说，我们正在成一路纵队行进。”科杰兰说。当我说这个阴郁的情节“令人愉快”时，我的意思是说，看到康维茨基把这个主题发展到极限，我们获得了一个纯粹的审美愉快。差不多四十年后，这三个人的故事结

束于购买黄金的队列中，康维茨基，科杰兰，杜斯切克，都在那个排着的长队中。留好他们的位置后，他们一起去喝酒。多年的斗争、暗杀、判刑和折磨，如今都丢在了后面，并且已经完全抹去。科杰兰服了七年刑，而杜斯切克则似乎否定了他的过去；不管怎样，他不喜欢谈论往事。如今，他们差不多成了朋友。多年以后，这三个形象鲜明的人融合为一个什么都不是的人。那些曾激发他们的价值已不再重要。在过去，他们“一路纵队”的相互关系意味着某种社会结构，某种源于政治对抗的自相矛盾的完整性。凭借一个接一个的行进，他们被一个正式的对抗契约联系在一起；他们的冲突是实实在在的。如今，“一路纵队”作为一个社会模式甚至已经缺乏这种完整性。的确，像格泽索那样的权力者仍然存在，穿上了牛仔裤，但识别他们不是根据他们的信念，而是他们在队列中的特权位置。如果他们在“刺探”某人，这不是意识形态狂热；这只是他们的工作。（斯坦尼斯罗·杰热·勒奇的格言对此很适合：“他患了被迫害妄想狂。他以为有人在跟踪他，而这只是一个国家安全人员罢了。”）

一个保守的等级制度国家的合适象征会是一个人造金字塔，由互相站在别人肩膀上的人组成。同样，一个理想的民主的象征会是人们围着一张桌子组成一个圆圈，互相看着对方的眼睛。一个像我们这样的国家的象征则是队列；每个人只能看见站在他前面的人的背部，唯一的动作就是焦虑地往前推挤。

我们终于等到了！食品店的门刚一打开，人潮就推挤着践

踏着往门里冲。社会自律的最后残留形式也消失了。可以说，康维茨基的队列还要更加文明些。并非因为它是购买黄金的队列；相反，区别在于数量。参加者达到了一个临界点，每个长队都变成一群乌合之众——不顾一切的乌合之众，因为供应显然不能满足需求。我排得很后；但如果我排在三十几名，并且看见柜台上只剩下十根火腿，我会怎么办？

对大门的第一轮攻击之后，骚动平息下来。队列中又在传言，货物还没有到，但就快了，也许在半小时后。最可能是鲤鱼。好吧，我们就等等看。反正我们有的是时间，让我们再回到康维茨基。重述一遍：一个队列既是一个象征，又是一个社会模式，这个社会追求那些最世俗的价值，以便证明日常生存的痛苦是正当的。即使最简单的需要都不能满足——因为这个制度内在的原因——社会渐渐分裂，人们的沮丧通过相互仇恨的暴发而释放出来。但是，即使这种仇恨是真实的也不会被释放；每天的无力感已经摧毁了所有真正的冲动和道德体系。一切都溶解成伟大的无意义。

尽管如此，请注意康维茨基的告白："我写作是因为在我的下意识里闪烁着一种希望的火花，某个地方有着某种东西，某种东西在某个地方忍耐，在最后一刻，伟大的意义将注意到我，并把我从一个没有意义的世界中拯救出来。"的确，这部小说的主题不仅是伟大的无意义，而且也是人的希望，挣脱荒谬的控制，期盼一个奇迹，用自己的力量去反抗无意义。

毕竟，这是圣诞的前夜，奇迹的前夜。在小说中，"奇迹"

这个词反复出现。“你在等待什么，一个奇迹还是别的东西?”科杰兰在小说的开头问道。叙事者回答说，“是的，你说得对。我在等待一个奇迹。”这句平常话突然获得一种更深的意义，不久它就变成了一个主旨。“我在静静地等待一个奇迹。我一直在等待一个回答，”叙事者解释道，但别的人物不能以这样的确定作出回答。他们几乎全都处在想象中能改变他们生活的某种事情的前夜。每个人都怀着他或她的小小的希望：就在第二天，科杰兰飞往美国，去开始一个新生活，朱莉亚则声称她已经中了赌注，希望找到一个男人来分担她的孤独。

但是让我们注意，没有人真正相信自己的梦想。没有一个人物把他或她的希望当真，即使那个女人也不这样，她唯一的安慰就是认为别处的人也一样拮据。一个奇迹的可能性，一个逃避日常存在的可能性，像幻觉一样接连遭到破灭。即使是叙事者的飞来艳遇，起初似乎就是这个奇迹——圣母升天，具有所有天使的特征——仍是淡化为世俗的平庸。在康维茨基的作品中，这种失望是一个持续不断的主题。我愿把它称作“第二次尝试的情结”。在性行为中，主人公常常体验到神秘的兴奋，但当他试图获得第二次狂喜时，要么是完全失败，要么就是幻灭。反复的行为对主人公只有很小的吸引力，而他“就像一个老丈夫”，不能使自己摆脱倦怠。因此，在爱情甚或死亡里，找不到真正的逃避。小说的结尾，死亡既不寻求主人公（一个冠状动脉），主人公追求的也不是死亡。

这个象征性的队列中有没有避难所？能不能逃离无意义？

有，还是也许有。但是……

但是同时，我们得到消息，鲤鱼已经运到。仿佛压力已经减轻，人群试图挤进商店。但丁式的场景发生在半开着像瓶颈般的门口。（伊里夫和彼得罗夫的法则可以运用到所有东欧国家：当一个建筑师计划修建许多入口时，最多只有一个门开着。）叫喊和辱骂声密布在空气中。这是队列现象学的另一个方面：排队者拼命向前挤，仿佛这就能使他们更靠近货物。我也挤向前去。此外，被后面的人推着，我也没有任何选择。

我们可以逃离康维茨基的队列。或者相反，我们可以上升到这个队列之上，在文字的感觉中上升。批评家雷奇·迪马斯基谈到小说中采用的“宇宙观点”：康维茨基的叙事者解释统治我们星球和文明的法则，仿佛他是飘游到我们星系的聪明外星人的一个听众。这个观点首页之后被放弃了，它本来会作为一个动机不明的文学策略而出现。但对康维茨基来说，并没有如此。尽管已经四十岁，叙事者的行为仿佛是唯一对什么事都不明确的人：他是这样一个人，无论谁突然决定要重新理解和解释一切，他都不再会感到惊异。这种观点也出现在康维茨基早期的书中。在另外两本小说里就碰巧表现得很清楚，我觉得——当然，不仅是这个原因——它们是《波兰情结》之前康维茨基最有成就的小说：它们是《耶稣升天》与《相术－幽灵－野兽》。在这两本书中，叙事者显得像是一个白板，一个对世界法则认识有限的人。在这两本书中，这种无知被给出一个合理的解释：《相术－幽灵－野兽》的叙事者是一个孩子；而

《耶稣升天》的故事则是由一个因头骨骨折和局部健忘在华沙医疗中心醒来的人讲述的。这些故事与十八世纪的哲学寓言十分相似，在那些寓言故事里，文化的陌生（比如孟德斯鸠的《波斯人信札》）或天真的主角/叙事者提供了这样一种视点。

《波兰情结》与此不同。叙事者既不是天真的傻子，也不是来自另一个地方的游客。他了解他的世界，就像了解他的手背。再也没有什么能使他惊讶的，甚至来波兰寻求真正自由的法国无政府主义者，或讲一口华沙方言谈论立陶宛菜的黑人，也都不能使他惊异。可他却面对着伟大的无意义的墙，他唯一不能对付的就是这个。他只能试图在精神上上升到墙之上，并从一个外星人的宇宙观点来看待这个低能的星球。也许只有到那时，他才可以确定所有世人生活和他自己生活中的意义与荒谬的真正比例。

他们已经在开始出售鲤鱼。队列蠕动着向前，这一有限的运动带来了安慰。至少某种事情正在发生；队列不像刚才那样麻木了；我们正在接近某个目标。但同时，焦虑也在增长。有吸引力的商品的基本特征就是它的缺乏。由于鲤鱼正在出售，迟早会被卖完，因此我们也许不能买到。恐慌的征兆出现了，队伍变得更加混乱。不仅排队者往前挤，而且还有人试图插队，有人探出身子，以便至少瞥一眼他们盼望的目标。我训练有素的眼睛记下了共同的现象：一个长者，神情既无比尊严又毫无信心，出示着他的残疾人卡。他遇到的是决不退让的手臂的墙和生气的言辞："跛子，回家去！"队列的前面，个子高的

人已经能看见柜台，可以听到狂怒的叫喊声："每个顾客一条鱼！瞧这个人！她正在塞满她的购物袋！"那些已经买到货物的幸运者拼命地挤向门口，同人流搏斗。他们尤其瞧不起人群。他们大声抱怨公德的缺乏，一到街上就相互展示被扯掉的钮扣。我们怀着真正的仇恨注视着他们。

是的，从一个外来者的观点看，一个人可以理解人类飞跃和坠落的比例。但正是在这点上，小说显现出最深刻、最根本的困境。在我们文明的诸多荒谬中，叙事者发现了最令人惊异的一点：人类不是理性地结合在一起，而是分裂为所谓民族的群体，只是靠他们所使用的语言相区别。这种不重要的区别成为流血战争、帝国压迫、叛乱和暴动的原因。

突然，我们必须放弃宇宙观点：没有一个人会从自己的尘世自我中退却。康维茨基的自我是由立陶宛和波兰、他们共同和分开的历史、他们的苦难和希望塑造的。正是在这点上变得很明显，即使最聪明的外来者也不会理解我们的自由是什么，当它被剥夺时人们的感受是什么。如果自由不存在，就很难理解寻求逃离荒谬（它把我们推到"疯狗主义的最高形式——排队"）将不会是对奇迹的期待，或是哲学的提高，而是反讽地处在一块显示了许多荒谬、谬误、失败和背叛的土地上。换句话说，一个波兰作家——如果他不是一个盲目的民族主义者——可以最清楚地看到一个被压迫民族丰富的非理性的历史。与此同时，一个波兰作家有更多机会选择那些境遇，在那儿人们不计成败，试图征服荒谬，创造意义。他们是藉藉无名

的人，用康维茨基的话说，“淹没在不知名的大海里，要履行他们艰难的人之责任，那些处在绝望的黑暗之中，用他们的身躯阻挡邪恶、时间或历史洪流的人们，那些处在痛苦和劳作中的人们，是他们生育了我，所以我才能尽情地大声叫喊，才能叫到天地的终结，才能拯救我自己和上帝。”

为了展示那些履行了“艰难的人之责任”的人，康维茨基诉诸历史，描写了1863年两个意外的和表面上目的不明的次要情节。一个故事涉及到兹格蒙特·米亚科，一个数次起义的领袖，在最初的战斗之后他解散了部队。米亚科自己被他的同胞交到了俄国士兵的手中。另一个是诺穆尔德·陀古特，一个失败起义的独裁者，他知道自己被打败了，但仍要把他的责任履行到底。这两个小起义和领袖都失败了，但在某种意义上，他们都是胜利者。当陀古特解释道：“我不知道这里面是否有任何意义。我只知道必须去做这件事。”也许，对于那些询问反抗伟大的无意义有何意义的人，他给出了唯一可能的回答。

以一种反转的讽刺，为了证明一个人不必“为热爱自由而感到惭愧，即使这是……导向毁灭的自由”，康维茨基加进了两个突出的情节。第一个情节是发现生活在遥远国家的一个朋友令人绝望的信。在那个国家，自由已经完全被取消，以致意义和价值的问题不再烦扰任何人。第二个情节更加克制和普通，尽管在我看来更加令人惊讶——事实上，这也许是整本书里最让人心忧的情景。叙事者遇见了他的至交，一个从东部边境那边过来的亲戚，一个社会主义劳动英雄，一个在立陶宛一

所养猪农场的队长。当他被问道："你对自己的生活满意吗?"他回答说，"我从来不想这事。这样可能更糟……人被创造出来是为了工作……其余的都是扯蛋。"

康维茨基似乎在说，他们的命运将是我们的命运，假如我们同样停止问自己这个问题，假如我们习惯了伟大的无意义，假如我们陷入沉默——迄今为止这是我们唯一的权利。"早先，一个奴隶还有权利大声哭喊；如今，一个奴隶却只享有沉默和无声的权利。对于一个新生婴儿，大声哭喊可以减轻痛苦。沉默和无声则会引起恶化，窒息，死亡。早先，一个被俘的民族获得自由，不会被阻碍加入自由民族的大家庭。今天，如果这个民族意外得到解放，就再也不会适合于生活，反倒会因在被囚禁的黑夜里积聚的毒素而死亡。"

我终于进入国营食品店里，可此刻我们却被告知，鲤鱼已经售完！这消息像爆炸一样迅速产生冲击。接下来是一阵失望的喧声。这样，在今年圣诞夜的桌上，我们将没有鲤鱼吃了。我们又一次遭到欺骗、愚弄和羞辱。这一次没有奇迹。

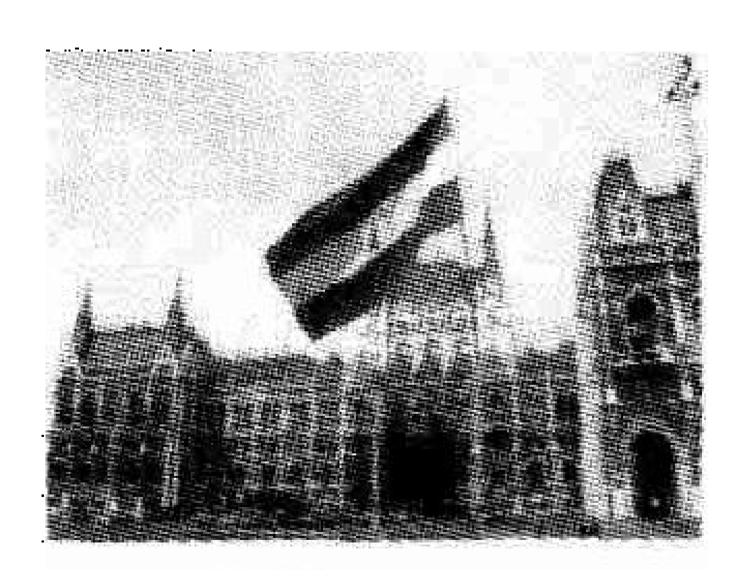
我们沉默着离开商店。

（景凯旋　译）

注释

①译者注：此处或指《波兰情结》的作者。

认识非现实


1956年飘扬在波兰国会大厦前的革命旗帜


1980年波兰团结工会诞生地格但斯克造船厂的大罢工


波兰格但斯克工人集会

斯坦尼斯罗·巴兰察克

在波兰语里，rondo这个词意味着几种相似的东西：帽沿、交通环岛、草体字、重复迭沓的音乐形式。它们都跟圆、环形、循环运动或者自成一体有关。卡齐米尔兹·布兰迪斯的小说《回旋曲》（Rondo）讲述了一个人试图在现实生活中创造一个自足、封闭的虚拟世界的故事。虽然虚构的世界看上去比多棱、危险的开放的外部世界要安全得多，但小说主人公的创造却被一个致命的缺陷所摧毁：这个虚构的世界可以轻而易举地转变成可怕的

现实。

1974 年，布兰迪斯完成了小说的初稿。当时，在集体主义的气氛下，波兰当代最优秀的文学正像库勒·波特的不朽诗句所说“用你的头脑，去认识现实”，开始活跃起来。三十年来，作家们想尽办法对付主题的限制，巧妙地躲避审查，却使得波兰小说中影射和掩饰的模糊之风盛行。为了设法让自己的观点从审查官的眼皮底下通过，作者的技巧损害了信息的完整性，甚至甚于审查官的红铅笔。人们渴望对波兰经历的更直接的表述，渴望真实。

在文学回归朴素的真理和直接的现实主义初期，要像布兰迪斯那样向前一跃，发现如同波兰生活中最真实的存在一般的非现实，的确需要一种荒诞的精神。而布兰迪斯复杂的写作生涯使他能够妥善处理所有由现实与虚构的冲突所造成的悖谬。1974 年，身为波兰最受欢迎的作家之一，他已经尝试过好几种不同的小说风格。随着周围政治环境的变化，他对文学与现实之间关系的看法也在不断改变。

他的写作生涯始于 1946 年出版的小说《木马》，这部小说写于被纳粹占领的华沙，将战前先锋派小说独特的反讽风格发挥得淋漓尽致。但不久之后，布兰迪斯模棱两可的写作就变得十分严肃，由战前模糊不清的左翼转向共产主义，并在战后初期加入了社会主义现实主义作家的行列。作为一个娴熟而多产的作家，那一时期他写的小说烙上了一切官方意识形态的印记。在他 1954 年出版的小说《公民们》中，仍然保留着一个

激情洋溢的插曲：一群高中生勇敢地向政府揭发他们老师的反动观点。

但是布兰迪斯十分突然地从一个坚定的信仰者变成了一个彻底的怀疑论者。在战后第一个十年的末期，很多波兰作家都发生了这样180°的大转变。在他50年代中期出版的短篇故事和小说里，那些天真的政治诊断直到今天仍让我们吃惊，而一部分这些作品甚至在官方的“解冻”之前就已出版。那些无辜者的神秘操作者常因发现斯大林导致的错误而受到谴责。但是，诸如《克鲁尔们的母亲》（Sons and Comrades）一类的短篇政治小说，仍设法用故事和人物本身的力量去揭露各种层面的制度谎言。还在他写作的早期阶段，布兰迪斯就运用他个人对斯大林主义“新信仰”的经验，去探索从极权主义意识形态到民族主义教条的集体信仰的压力所造成的道德冲突。

从那时起，现实和虚构的紧张关系就开始出现在他的作品中。从1958年发表《致Z夫人的信》第一卷开始，布兰迪斯发表了一系列半虚构的书信体作品，成为创作虚构作品却又使它们看上去不是虚构作品的专家。事实上，这段时间他出版的作品超过了过去三十年的总和，最终可以被视作是一系列实验。叙事性散文被伪装成书信、日记、访谈等各种纪实文体和形式。我们无疑正处在一个广泛的小说化倾向的时代，在那些玩世不恭者眼中，布兰迪斯的作品似乎是小说家们对失去其回忆录和传记读者的恐慌反应。

在布兰迪斯最好的作品中，其手法都具有一种有趣的、个

人的特点，正如波兰语是个人性的一样。《邮政变奏曲》是一部风格很难翻译并引起争议的小说，采用了有趣的虚构书信集的形式。小说展现了一个波兰家族几个世纪以来的变迁，以及整个波兰的历史。作者花费了大量时间模仿波兰不同历史时期的语言风格。令人不可思议的是，这一精妙的文学构思却引发了一场丑陋的政治活剧。小说在波兰出版之后，官方批评家发起了一场诽谤运动，他们指责布兰迪斯（也包括明显地暗示他的犹太血统）嘲笑波兰的历史。纪实文体的虚构成份在某种意义上被信以为真，并被用来反对其作者。布兰迪斯具有艺术性的非现实变成了某种意想不到的真实。

用不着深究其心理动机，人们完全可以设想《回旋曲》的主题——布兰迪斯于 1974 年开始创作这部小说，中途停下来写了另一部小说《非现实》（英文版《一个关于真实的问题》于 1980 年出版），此后又继续完成了它——与《邮政变奏曲》引起的反响有着很大关系。在布兰迪斯的一生中，这两部小说的写作与他开始公开加入 70 年代中期迅速成长的反对派知识分子队伍如出一辙。1976 年，波兰第一份未经审查的文学刊物《记录》诞生，他是创刊者之一。他自己的书也越来越多地摆脱自我审查，在 70 年代后期大都通过新成立的地下出版社或在西方的流亡者出版机构出版。

纪实文体的手法不再只是出于文学实验的目的。它成为记叙当代事件最直接有效的方式，在过去几十年的波兰，这些事件无疑比任何虚构都要奇异。至少布兰迪斯正在创作的重要作

品《岁月》便是如此。这部作品是作者的多卷本日记，或是事件与反思的个人编年史。十年之前，他在华沙就已开始写作这部作品，到了纽约仍继续写作，此时波兰实行军管法的消息使他进退两难，不久之后他移居巴黎，至今仍生活在那里。（目前，除《岁月》的波兰文版已出版了四卷外，英文版的第一卷《华沙日记》，以及不幸遭到大量删节的第三卷《巴黎》、《纽约》也已出版）。

《回旋曲》和《非现实》——从某种意义上说，是两部曲——都采用了表面上的纪实手法。《回旋曲》的开头是一封写给一份历史季刊的信，写信者在这封火药味十足的信中要求纠正刊物上一篇文章的错误。《非现实》以录音采访的形式，描写一位波兰知识分子根据一个西方社会学家给他的一份调查表所作的一系列采访。细节上的相似使得两部小说看上去前后相承，由共同的主人公联系起来：在《回旋曲》里，他讲述了自己在战时岁月里的一段经历，到了《非现实》中，他则试图解释“人民波兰”的工作是怎么一回事（或更确切地说，并不工作）。

在这两部以波兰非现实为主题的变奏中，《回旋曲》一如它的标题，在某种程度上是一个独立的整体；而另一部却很难讲述其情节，《非现实》不只拥有独立的结构，它像音乐中的回旋曲一样，建构在封闭自足的原理上。主题重复出现以及围绕中心事件的叙述方式而不是线性的表达方式，给人一种宿命世界的幽闭恐惧症印象，在这个世界，一切都是封闭的，命运

不能转移。非现实一旦被创造出来，谁也无法否定它的真实存在。

这正是《回旋曲》的主人公在写给历史季刊编辑的信中所试图解释的。我们获悉，这封演变为一个漫长叙述的信是由加诺塔教授的《斗争史的一章》所引起的，这篇标题自命不凡的文章虚构了战时一个地下斗争组织“回旋曲”的活动情况。小说主人公知道所有关于“回旋曲”的真相，理由很简单：他就是唯一的创立者。他是唯一一个能证明“回旋曲”在现实中从未存在过的人。

是这样吗？也许它的确存在，只是以另一种现实存在，不然虚构怎么会变成铁一般的事实？还在乡野童年时期，布兰迪斯笔下的叙事者就已经熟悉非现实是如何变成现实的，由于持续不断的流言，他成了民族英雄马歇尔·皮尔素茨基的儿子。当他战前在华沙学法律时，一个朋友曾偶然看到他站在皮尔素茨基的官邸门口，这个流言就传得更加甚嚣尘上了。

战争爆发时，意想不到的名声变成了意想不到的神奇魅力。许多人开始把叙事者看成是——在他身上除了普通的“精神失常”事实上什么也没有——一个神意眷顾的潜在领袖。这时，他却被剧院强烈吸引，离开法律学校，义无反顾地加入了华沙的一个剧团。这决定了他的命运：他爱上一个叫图拉的年轻女演员。他沉着、冷静和可靠，而她则过于敏感、容易冲动。他们相爱了。对他来说，要维持这段不可能关系的唯一方法，就是使图拉的生活成为一个角色，而他则充当一个幕后的

"导演"。

在纳粹入侵、戏院关门后，叙事者不但要关心他们的关系，而且还要关心图拉的生存。他被卷入到地下"自卫军"的活动中，而一向自视甚高的图拉也要求参与其中。因为找不到自己扮演的角色，她的精神已经濒临崩溃。正因为她的情绪不稳定，她有着极大的风险。当小说主人公在一场秘密的音乐会上听到肖邦的《回旋曲》时，他突然想出一个好主意来拯救图拉，以便使她能摆脱自身和纳粹：他要创造一个不存在的秘密组织，让图拉成为这个组织的密使。

于是"回旋曲"诞生了。图拉宣誓加入组织，接受指示，定期送出装有秘密情报的手提箱，实际上装的只是些旧书和旧报纸。她找到了自己的角色，同时又能避免遭受任何真正的危险。但不久危险就变成了真的。有关"回旋曲"存在的消息不胫而走。就连"RONDO"这个偶然的名字都被解译成由波兰地下总司令直接领导的一次军事行动的字母缩写。"回旋曲"的英勇事迹，以及叙事者不需要的神奇魅力，像神话一般吸引了那些跟图拉一样的人们，他们也需要找到自己的角色，以便用某些类似意义和目标的东西来填补精神上的空虚。

这些新成员中，有小说主人公以前的同学，也是他生命中的梅菲斯特：瓦德克·佐涅。他是个非常聪明的家伙，尽管他没有自己的灵魂。他缺乏任何道德准则；他的性格预示着波兰的未来，不久波兰就将处在他的"中间人部落"的统治之下。

他们是真实与谎言，正直与恐惧，良知与功利之间的中间人。很多时候，他们可能还会在他们自己与“客观环境”之间周旋。他们几乎全都具有一个令人震惊的特点：真与假的界线在他们那里是弹性的。在每个判断上他们都具有一种高度发达的相对观（那个时候，这被称作“辩证思维”），但事实上他们缺乏内在的基础。他们的良知会不断地注视他们的赞同。

佐涅的良知发现，一个中间人在战前赞同右翼民族主义，到了战后却赞同共产主义。（这种革命并不是遥不可及的幻想。现实中的佐涅也是“人民波兰”的一员。）在战争的间歇期，他紧紧抓住“回旋曲”这根稻草，狂热地支持“回旋曲”的存在，迫使小说主人公吸收他，并且立刻逼着他扩大组织基础（叙事者还吸收了几个像图拉一样的年轻人，保护他们免受现实的影响）。

很快“循坏体”就成了一个确实的存在。本来的目的是想拯救生命，现在却使他们越来越面临危险。最终，整座非现实的屋宇却因现实而轰然倒塌，埋葬了叙事者的全部希望。另一支游击队没能处死叛徒，反而杀害了无辜——一位著名的老演员牺牲了，他曾是图拉的偶像和恋人。由于图拉深信主人公能全盘掌控所有地下活动，她无法接受他与遇害者的死毫无关系。她的精神疾病正是“回旋曲”不存在的存在带来的悲剧之一。

不止如此。直至战争结束，与“回旋曲”有关的人依然没

能摆脱它的阴影。仿佛命运开了个痛苦的玩笑，叙事者在斯大林主义者的监狱里呆了几年，他遭到指控和审讯，由于他们的活动是那样秘密，人们对此一无所知，他在战时的组织成员身份引起了怀疑。但共产主义普遍的非现实很容易地就承认了这一个人的非现实。

在重获自由的许多年后，叙事者写了这封信。尽管他希望与即将归国的图拉破镜重圆，但罪责已经犯下，逝去的生命也无法挽回。加诺塔教授的文章神化了“回旋曲”的历史，肯定了非现实的永恒力量。尤其当我们从小说的结尾获悉加诺塔就是瓦德克·佐涅时，就不能不把他的这篇文章看作是一个最后的侮辱。历史学家的天职是挖掘真相，而现在扮演这个角色的人却说：“人性……本是一团混沌，我们却要让它充满意义。我们制造传说并让自己对种种幻象深信不疑。我们，人类，用谎言制造现实中的种种秩序！而现实中根本就不存在着真实。所有的叙述和描写都只是阐释而已。”

至此，《回旋曲》的循环结构终于完成：从书的最后一页我们必须回到第一页。在信的开头，叙事者就知道加诺塔就是佐涅。表面上他是在捍卫真实，谴责非现实，其实自始至终他都知道，他的解释不会被某些人所接受，因为这些人相信“现实中根本就不存在真实”。《回旋曲》这部小说中的人或事，个人或政治制度，都在演绎着这行冰冷的文字。

（袁莎莎　景凯旋　译）

绝对的地平线

斯坦尼斯罗·巴兰察克

今后的世纪里，一些研究二十世纪古代文化的历史学家可能会说，在这个世纪孕育的文学样式中，最成熟的莫过于狱中书简了。与我们文化导致的流血冲突愉悦地保持距离，能够从一个安全的距离观察其产品，未来的学者将会只从美学原理的运用去审视它们。的确，如果美学成就是根据作者摆脱限制性规则的机敏程度来衡量的话，那么一封来自二十世纪捷克斯洛伐克、阿根廷或南非监狱里的良心犯所写的信，肯定会胜过最精致的普罗旺斯抒情

诗、日本俳句或古典悲剧。强权政府统治下的狱中书简比这些文学体裁有更严格的限制，在篇幅、结构、风格、语气和内容上有更细致的规定。作者的把握程度取决于他如何运用这些规则，如何既遵守规则又能设法塞进自己的意思，在表达的标准模式里坚持他个人的声音。

唯一的区别在于，普罗旺斯的行吟诗人被作品所限制，被抒情诗体裁本身固有的雅致所限制。相形之下，现今的囚犯则是被文学之外的规则所束缚，以及被不太雅致的秘密警察头目、监狱长或现代监狱制度对文明进步一大贡献的所谓管教人员（正如其名称所清楚表明的，他们的任务就是审查通信）所束缚。确切地说，还有更多区别。如果一个行吟诗人不能遵守特别的韵律规则或规定的诗节范式，他除了发现自己不懂写诗之外没有任何风险；如果一个囚犯在写信时不能遵守规定，他就会发现自己在冒关禁闭的风险，即被取消探视权的单独监禁，更不用说他的信件将永远不会被送出去。

自然，像其他文学体裁一样，狱中书简有它特殊的类别。基本上有三种。第一种类型代表了纯粹的可能性——即那些根本不存在的信件。信件的所谓作者正好生活在这样的制度下，由于制度忙于构造对光明未来的看法，不能浪费审查囚犯信件的精力，结果选择了经济的办法，即完全禁止通信。纳粹死亡集中营或西伯利亚劳改营囚犯的不存在的信属于这一类型，还有被其他政权禁止通信的个别囚犯的不存在的信。第二种类型包括那些尽管理论上被禁但还是写下来并被偷送出去的信（如



波兰

果没有纸，就用其他可以得到的材料，比如卷烟纸或床单的碎布条）。第三种也是最普遍的类型，即得到较宽容的官方允许的狱中书简——尽管宽容，仍需由官方慎重审查。

与我们的想象相反，撰写这第三种类型的“公开”（双关意义上）信件的技巧，其复杂性和要求绝不比撰写秘密信件少。如果有什么区别的话，偷递书信构成监狱通信一种相对简单的次体裁：其体裁限制主要是必须处理好信件的长度。与之相比，捷克剧作家瓦茨拉夫·哈维尔1979至1982年在他连续呆过的单人牢房里撰写官方允许的信件时，就必须遵守十分复杂的限制。在他这里，规则和限制实际上涉及到了书信诗学的各个方面。首先是频率的限制：每星期只被允许写一封信。第二，篇幅的限制：信件不能超过四页。第三，地址的限制：信件只能寄往直系亲属。第四，主题的限制：只能是“家庭信件”，对于监狱的情况一个字也不能提，更别说政治和其他颠覆性的内容。第五，语气的限制：幽默受到严格禁止，因为这会破坏惩罚的严肃性。第六，词汇的限制：不能使用外文或措

辞。第七，限制手写：信件要清晰，不能有删除或修改。第八，看上去要有学究气，限制标点符号和美术设计：页边空白必须是多少尺寸，不能有引文标记，不能有下划线。这张列表远不完全，还必须考虑到别的不成文的自我约束，作者知道审查官的眼睛就在旁边盯着，为了现实与情感的原因，他都必须遵守。另外，他也不能提到他那些持不同政见的同伴，以免他们卷入自己的案子，或者遭受其他迫害；他不能展示太多，比如在写信给妻子时表现得太过亲密；简而言之，他不能让其他人和自己更易受到攻击。

所有这些限制和自我限制——实在比行吟诗人的五节拍和奇特诗节的技法还要面对更多的苛求，承担更大的风险——一封狱中书简能够写出来、被送走并投递出去似乎是个奇迹。信的内容还能有点意思似乎是第二重奇迹。不过，正如我们所知，艺术的主要妙处正在于它是通过克服困难而变得引人入胜的。由于数不清的规则的束缚，而作者又没有什么话可说，他就会觉得动辄得咎，难以表达。如果他想要说点重要的话，应付规则和限制就会使他——不，不需要创造另一套象征的婉转的语言，而是发明出一种比正常讲话更简捷的方式，通过词语和句子表达更多的意思，使他的信息比通常的交流更贴切更富有语义。事实上，这正是所有诗歌的本质，也是为什么一些二十世纪的狱中书简成为直接的人类证词，以及文学纪念碑的原因。狱中书简的写作艺术一方面与囚犯打包袱的朴实手法，另一方面又与十四行诗的卓越技巧建立在相同的原则之上。如果

你只有最小的空间供自己安排，你就必须用真正的内容填充它。如果你一周只被允许写四页，而且不能在语词下面划线，你就必须用意义填满这四页纸，使每个词的重要性都不言而喻，根本不需要用下划线标出来。监狱也许不是最舒适的写作地方，但它一定是一所学习词汇价值的好学校。

捷克斯洛伐克官方对监狱通信的严厉管制使得瓦茨拉夫·哈维尔的 144 封信充满修辞和深意，最终表明对人类思想和言论的任何压制都是无用的。如果他有自由写作的权利，他很可能会创作出一部关于监狱生活的内容丰富的作品，或者一个囚犯与高墙外等他的女人之间感人至深的爱情故事。间接来看，《致奥尔嘉的信》就是这样的作品，但又包含了更多内容。限制使哈维尔专注于他的经历中最本质的部分，不能再精简的形而上核心。这些看上去是寄给他妻子奥尔嘉处理“家庭琐事”的一系列信件（包括非常实际的关于他健康的报告，或者对给他送的包裹里该有哪些东西的详细说明），同时也是每周连载的一篇哲学论文，是向全世界发表的对人类特征和责任的普遍问题的讨论。具有讽刺意味的是，对哈维尔人身自由的限制反而帮助他创造出一部杰作，成为现代文学中捍卫人类自由的最有力的论辩之一。不用说，这一悖论不应被曲解为一种普遍的因果规律。迫害并不一定能培植出技巧和思想（事实上，通常它更多的是扼杀它们）。毋宁说技巧和思想有时能够奇迹般地存活下来，使得迫害的努力归于无效。

哈维尔的书信确实遇到了这样的事。可以肯定，党的书

记、警察和监狱长都想要制止他，不让他写作（在许多其他案子中，古斯塔夫·胡萨克颇有效率的警察国家的目标都毫无困难地实现了），却发现他比他们更强。当他 1979 年 6 月被捕时，他被控（连同《七七宪章》的其他五名签署者）散布非法文字材料（大部分是宪章成果的“保卫被非法起诉者委员会”的宣告），试图颠覆共和国。几个月后，在一次滑稽的审判中，他被判四年半监禁，那时他已经是个在写作技巧和坐牢技巧（因政治罪）上都十分纯熟的专业户。

回到 1956 年，当时他还是个二十岁的诗人，他的初露锋芒是为了捍卫那些异端老作家，他们已经被官方出版界和评论界“遗忘”。从 1960 年起他把自己的事业与剧团联系在一起，先是在布拉格做舞台管理员，接着又成为新锐的栏上剧团（Theatre on the Balustrade）的编剧和顾问；他早期的剧作，1963 年的《花园聚会》和 1965 年的《备忘录》，开始了他作为剧作家在捷克斯洛伐克和西方舞台上一连串的成功。与此同时，在 60 年代中期，他在捷克年轻知识分子的激进民主圈子里日渐活跃起来，担任文学杂志《面孔》的编辑。不久，在“布拉格之春”期间，他在官方作家协会内部建立了独立作家团。由于他的政治评论比他的大多数适度的“修正主义”作家同伴要坚定和深远得多，他不久就成为攻击的靶子和骚扰的对象。苏联入侵捷克斯洛伐克一年后，他因为反对胡萨克的政策首次被控以“颠覆”的罪名，尽管这次审判被无限期推迟。

然而，这才仅仅是开始。七十年代中期，哈维尔写出了他

那些最好的戏剧和政治评论，对他的骚扰开始迅速增加。1975年他最著名的公开信《致古斯塔夫·胡萨克先生》并未立即受到直接惩罚，但不久之后，即在《七七宪章》发布之后，哈维尔成为生命受到最大威胁的捷克知识分子之一。生命受到威胁不仅仅表现为经常被拘留、审讯、跟踪、窃听及其他形式的骚扰，而且还在于被挑选出来特殊对待：为了让他所代表的整个运动作出妥协，需要尽可能玷污他那毫无疑问的道德诚实。1977年初哈维尔被捕，几个月后，由于缺乏政治犯的必要经验，他犯了一个相当愚蠢的错误，向当局提出释放自己的请求，这样做似乎是在走过场且毫无意义。这个请求经过断章取义、恶意曲解后被立即公诸于世，官方把哈维尔随后的释放说成是对他屈服的奖赏。（几年后，在《致奥尔嘉的信》中，哈维尔对这件事做了反省，认为这是他的一次创伤经历，给他带来许多痛苦和耻辱，但也让他更清楚地界定了自己的道德立场。从那时起，他在与政权及其代理人打交道时那种“顽固的礼貌”就一直存在，他有礼而坚定地拒绝以任何妥协与他们会面。比如，在他1979年被捕后，政府表示只要他愿意去美国，就可以立即被释放；他直截了当地拒绝了这个实质上是移民的机会。）

1977年，败坏哈维尔名誉的企图宣告失败。被释放后，他在持不同政见者圈子中比过去更加活跃。逮捕与审判随之而来：1977年10月，他因“颠覆”被判缓刑十四个月；1978年2月，他又被逮捕，两个月后被释放。接下来是当局令人难以

置信的固执和狭隘地对个人的骚扰活动，包括警察24小时监视，汽车被“未知的罪犯”毁坏，以及诸如此类温和的游说。事实上，由于政府彻底绝望，1979年的逮捕和审判已经有了预兆：哈维尔不可能被折服或妥协，迫害者唯一的选择就是把他关在高墙内。他得在那儿，特别是在俄斯特拉发的劳改营待上四年半时间。看上去这的确是软化这个顽固不化的持不同政见者的最保险办法。然而，整个计划再次熄了火。哈维尔和其他被告竟然经受住了这种严厉的环境，甚至连他们的狱友都十分尊重他们，这些人中大多数都是强悍的罪犯。最终，唯一对哈维尔产生影响的事是他身体的不适应：在长期的身体欠佳后，他于1983年患上了重病，多亏西方发起一场广泛的支持运动，他在铁窗里度过三年零八个月后终于被释放。

事实上，在这三年零八个月里，除了对付使自己虚弱的疾病和艰苦劳动带来的疲劳，哈维尔还得单独进行思考和写作，写下对人类坚忍不拔精神的永恒证词。他大多是在周末写信，条件极其艰难，令人发狂，常常被看守的巡视和同室犯的戏弄所打断。但他一旦坐下来开始写，就不会有所改动，所有内容他都已经思考了一个星期。因为他无法保留信的复件，他必须把信的内容和顺序都记牢。当然，他从监狱图书馆那里得不到多少帮助，显然，那里的非马克思主义哲学著作少得可怜。尽管如此，这些信里所体现的整个思想体系，对他内心展望所做的不断的、清晰的和小心翼翼的细致探索，着实令人惊异。

哈维尔思维的秩序井然，作为他勇气的写照和补充，引起

了人们的兴趣。我手头并没有哈维尔那几年在捷克斯洛伐克的第一手材料，但令我印象深刻的是，七十年代后期他在邻国波兰持不同政见者中受到广泛欢迎和普遍尊重。这发生在 1978 年他的文章《无权者的权力》在波兰秘密出版之后，可以说这是关于东欧社会错综复杂的政治争论的最好作品。当然，哈维尔打动我们的首先还是他政治信念的勇气。《致奥尔嘉的信》证明了这种信念——包括这种勇气——是他一贯的哲学体系的直接产物。

显然，哈维尔并不认为自己是个原创的哲学家。他的思想基于现象学和存在主义的基本范畴，尤其是海德格尔的范畴（“在”，“存在于世界中”，“被抛掷”，等等），植根于他早年的阅读经历和捷克传奇人物、现象学家扬·帕托切克对他个人的影响。另一方面，存在主义关于在与存在的思想体系似乎也比较合他的口味。于是，他开始着手处理自己的经历素材，包括他作为阶下囚的情形，就像一个富有创造性的艺术家所做的那样——更确切地说，是一个剧作家。他首先要做的是将事件的混乱材料安排在某种有意义的秩序中，他的戏剧性想象似乎也是服务于这个目的。在不同的场合，哈维尔对自己成为剧作家的原因作了思考。除了他对“当众暴露”的厌恶——即情感主观主义，戏剧的客观方式是治疗它的一剂良药——主要原因是戏剧的秩序观念：“作为常常感到处在秩序之外或秩序边缘的人，显而易见，我有一种高度的秩序感（卡夫卡的人物不也是这样？）。戏剧的结构、组织和布局的重要性——我是指秩序的

重要性——深深吸引了我。(谁能比坚决抗拒秩序的人对秩序有更大的兴趣?)”

作为剧作家，哈维尔试图解释他自己的存在状况。按照戏剧结构中空间和时间的基本范畴，他的存在“被抛掷”进这个世界。其中起决定性作用的是他的“存在的记忆”与包围着个体的同一圆心的“地平线”概念。相对于许多思想家被恶的起源问题所困扰，哈维尔由一个相反的问题开始：人为什么可能是善的？当看不到眼前利益时，是什么驱使我们有时候做出正当的行为？一个关于这个问题的典型例子是：一个人上了辆空荡荡的无人售票电车，只坐一站路，尽管没有别人看见他，他还是把钱放进了投币箱。是什么让他这么做？是传统的社会行为规范的压力？还是他良心的“内在声音”？是的，然而是谁创造了这种规范？他良心的声音又是说给谁听？

在哈维尔看来，唯一可能的答案就是，人并不完全属于自己。人在肉体上也许是单独的个体，但他却能感觉到一个“观察者”的存在，一双评价并赋予他每一个行动以意义的“审视的眼睛”的存在。使我们成为人的正是我们与存在的疏离。尽管如此，我们仍然可以将我们的个体存在与被我们仰视为“坐标系统”的存在秩序联系在一起，这个系统远比环境的规范或良心的指令更稳定，也更普遍。甚至当被人视作肉体与灵魂“家园”的更切近更实在的“地平线”被剥夺之时，人仍然能怀着敬意使自己的存在适应“绝对的地平线”，这就是“存在的记忆”。

这个特殊的术语代表了哈维尔观点的本质。他的基本假设就是，“发生过的事即是事实”，人的任何行为都会保留在“存在的记忆”之中，无论是记录下来还是作为永恒的证据，提交给“最高上诉法院”。哈维尔在一封信中写道，“与绝对的地平线相联系的存在”经验“是赋予那些漂浮于虚无海洋上孤立的‘意义之岛’一致性与完整性的‘海底山脉’，是对虚无的唯一有效的防卫”。

这里，“存在的记忆”是否不应被简单地称作上帝的问题就自然地产生了。事实上，在谈及以“绝对的地平线”作为对抗我们所感知的存在荒诞时，它已真正成为哈维尔心中的信仰。他没有公然宣称上帝的唯一原因，在于他所坚守的诚实和严谨。“我没有真正的、个人的受启示的神秘经验，这是极其重要的‘最后一点’。毫无疑问，我完全可以用‘上帝’这个词代替我说的‘某种东西’或‘绝对的地平线’，但那恰恰是不负责任的。我想尽可能准确地描述它，按照它呈现给我的样子以及我对它的感觉；换句话说，我不希望捏造不存在的绝对东西。

这再次表明，即使是与形而上学相关，哈维尔也还是更喜欢脚踏实地。作为一个人，他毫不隐瞒他享受生活的乐趣（甚至是监狱生活的贫乏乐趣，诸如给自己泡一杯浓茶）；他的政见不是出自任何幻想或对受难的追求，而是他想要让一个反常的世界恢复正常。同样地，他的信仰并不是一个神秘主义的信仰。它与这个世界切实的人类事务领域相关，而不是同天上的

稀薄空气相关。哈维尔完全意识到“人类存在的深刻悖论：‘我’只能通过自己的‘存在于世界中’以及存在的方式，来接近我所渴望的存在（也就是完全的存在）”。因此，他把我们有关“存在的记忆”的意识看作是我们最具体的责任感的源头。由于“发生过的事即是事实”，因此伴随着每一个人的行为，“最后的审判现在正在进行，并将一直进行下去”。接下来，责任“确立了身份”：“当然：如果我知道自己已经干了什么以及为什么这样干，知道自己在做什么以及为什么这样做，如果我能真正站在它身后，并且（也许偷偷地）向它坦白，我就能不断地同某种稳定的东西，某种我从周围的‘不稳定’中‘赢得’的东西联系在一起，这样我自己最终也就变成某种‘相对稳定’——可以抓住，具有连续性和完整性的东西。简而言之，我是‘某人’，也就是与他自己同一的人。”

在这个意义上，同一性通过责任感、通过与“绝对的地平线”相联系而建立起来，使人站到“存在的秩序”一边，对抗“死亡的秩序”或虚无。如果一个人希望知道，像哈维尔那样的孤独英雄在反抗占压倒优势的力量时，是什么驱使他们在显然无望的斗争中采取看上去很轻率的行为，他就必须充分注意到这一点。对于那些认为自己已经洞察世事的幻灭的观察者来说，堂吉诃德式的斗争看上去只能是自取灭亡。但事实上，像哈维尔那样的人——开始时的确孤独，因为他们相信“责任不能宣扬，只能承担，而唯一可能承担的只有自己”——最终绝不孤独：

正是我必须开始。然而，这一点很有趣：一旦我开始——也就是说，一旦我尝试——就得立刻，就得当下，不要说什么在别处事情会更容易来为自己开脱，不要有堂皇的讲演，也不要作姿态，而是要更加坚持不懈——与“存在的声音”和谐共处，如同在我内里理解它一样——令我惊奇的是，一旦我开始，就立即发现我既不是唯一的一个，也不是第一个，更不是开启这条道路的最重要的一个……所有这一切是否真的迷失完全取决于我是否迷失。

哈维尔关于“无权者的权力”的观点只是看上去是个悖论，他已经把它写成了令人难忘的文字，并用自己的例子令人信服地证明了它的有效。作为其形而上学的延伸，他的政见也变得完美。因为他的观点不是关于成功和胜利的实用主义、目光短浅的景象。也许我们可以说，这种胜利的景象更加远大，与那些政客一直以来所想象的景象都绝然不同。事实上，“无权者的权力”是人所显示出来的某种最终难以征服和不可磨灭的东西：“存在的秩序”的力量，它通过每一个个体的责任行为得到证实和增强。

（袁莎莎　景凯旋　译）

欣快的悲观主义者

斯坦尼斯罗·巴兰察克

自从1951年流亡海外以来，散文家契斯拉弗·米沃什主要从事着两种作品的写作。这两类作品在它们潜在的读者群和修辞技巧上截然不同。第一类作品，以《被束缚的心灵》、《吾土吾国》和新近的《诗之见证》为代表，基本上是针对西方读者的。这一类作品主要是为了破除读者某种精神上的障碍，同时通过一个外来参与者的特殊视角来展示一个全新的视野，即以其自身的经历作为沟通东西方的桥梁。所以，这类书的性质本身很矛盾：一

方面，它们像米沃什的所有作品一样——完全是个性化的，但另一方面，它们也不得不相当说教。另一类作品，典型的（这里仅引用一些英译版的作品）如《旧金山海湾的风景》。这部作品似乎更近于传统的“作家笔记”的风格。如果说米沃什在心中设置了任何特定的读者，那么他一定是位熟知作者背景，并且与作者有着很多相似经历的人，因此，很少需要什么解释或指导。

《乌尔罗的王国》显然属于第二种类型。它的美国版本虽然由路易斯·埃瑞巴尼进行了很好的翻译和注释，但开篇就有一个坦率的警告：“亲爱的读者，”米沃什在一个特别增加的序言中写道，“这本书不是写给你们看的……在写作的时候，我完全沉浸在个人的幻想中，预先就已经把英译本的出版问题抛诸脑后了……我任思绪飞驰，不花心思去取悦任何人，除了少数能读懂我的波兰语作品并且和我同属于一个文学圈子的挑剔的人们。”

事实上，当这本书首版的时候，即便是波兰的批评家们也感到困惑。1978 年，我自己第一次看这本书，就觉得晕头转向，不知所云，不仅仅是因为那种不加节制的曲折的叙述方式，从某一个人名、时代或者国家突然间就转到了另一个，也因为它所呈现给我的全新的观念和问题。我已经可以预见美国读者的相似的感受了。不论文化差异，我们都本能地期望一本散文书，虽然也许非常独特，但最起码在一定程度上能被归入这种或那种意识形态范畴。我们想把它定位在我们的袖珍地图

上，把它划入“左”对“右”、“保守”对“激进”的范围内。但是米沃什挣脱了所有这些束缚。“我在斗争，”他说道，“为了在公认的法则之外自由行使我的意志的权利。”我们也许可以这样补充道：“并且也是在意识形态的条条框框之外。”

正是前往《乌尔罗的王国》这一私人性和自传性使这种自由成为可能，虽然这本书论述的都是西方文明的知识史的问题。通过从最初的对“我是谁?”和“我现在是谁，以后又会怎样?”的提问，米沃什明显地想尝试阐述他自身演变的原因。然而，由于他经常用来问自己的问题也正是我们数百年文明努力尝试回答的问题，他论述他自己的文章很快即变成了论述一种特别思潮，一种被忽视的哲学传统的文章。

贯穿于这个传统的无形线索，也就是将米沃什书中那些表面上全异的人物，例如埃马纽埃尔·斯威登堡、威廉·布莱克、费尧多尔·陀思妥耶夫斯基、波兰浪漫主义诗人亚当·密茨凯维奇和法国象征主义诗人（同时也是米沃什的亲属）奥斯卡·米沃什连结在一起的，正是关于万恶之源（unde malum）的永恒问题。即使在米沃什开始从众多哲学家们的著作中，从摩尼教、诺斯替教到列夫·舍斯托夫、西蒙娜·薇依的作品中寻找这个问题的答案之前，他已经醉心于如何以天意的观念来掩盖邪恶的存在这样一个无法解决的问题。这种迷恋导致了他一生对“欣快的悲观”这一悖论的态度。但同时也使他感伤于西方文明在至少两个多世纪里，避开人类世界而躲进布莱克所称的乌尔罗王国。

乌尔罗是“一个背弃传统的王国”，“在那个王国，人已经被减化为可有可无的数字，更糟糕的是，在那里他已经完全沉溺于自我，他的存在只是为了他自身”。与布莱克一样，米沃什看到了这样一个背弃传统的过程是从启蒙主义时期开始的，其中带着这样一个根本性的错误观点，即把人类所有的希望寄托于科学和理性的胜利。培根、洛克和牛顿的时代目睹了人类主观想象中的内部世界和具有科学的抽象法则的外部世界在开始日益分离。继起的欧洲文化的浪漫主义危机一直延续到今天。在米沃什看来，这正是乌尔罗王国的题中应有之义。只有少数的先知尝试过，通过文学和哲学的途径，寻找某种有效的方法突出重围，通常还冒着被当作是“怪人”、不可理喻或者太过神秘的风险。

但是他们的努力与万恶之源（unde malum）的问题有什么样的关系呢？米沃什发现，这些思想家们与他自己有一个共同点，即倾向于人类中心说并持有“对自然的偏见”。换句话说，那些想努力推翻乌尔罗之墙的人们必须相信人是宇宙的中心，同时还要清楚地意识到“性善说”的虚无。自然并非像启蒙运动时期的自然神论信仰者们喜欢假想的那样，是一台和谐运作的机器，它也并非像后卢梭时期的浪漫主义者倾向于认为的那样，是逃避文明困境的避难所。相反的，自然，包括人的天性，无可避免地被打上了邪恶的烙印。任何意识到这一点的人肯定会觉得，在没有宗教支持的情况下建立一个道德体系是不可能的。创立一个可以让人类社会合理存在的智力空间的唯

一方法就是引进“神人”的概念，用天意这样一种说法来接受邪恶的存在。“神人”并不是被神化的人，而恰恰相反，是指被人化的神。正是通过这个概念我们可以“接受我们在地球上的存在”。在这样一种观点之下，耶稣，正如斯威登堡所认为的，即是圣父，而创世的时刻也即是受难的开始。那位创造了这个世界以及一切罪恶和苦难的上帝也即是那个愿意分担我们痛苦的上帝，那位“化身为凡人并且愿意像一个被折磨的囚徒般死去”的上帝。

斯威登堡、布莱克、密茨凯维奇、陀思妥耶夫斯基和奥斯卡·米沃什都是思想家，虽然他们具有人的局限和错误，但是他们在其思想体系中颇有远见地给予了神人崇高的地位——甚至，按照陀思妥耶夫斯基的激进表达，“耶稣高于事实”（就是说，高于抽象的科学事实）。但是在另一方面，我们这个时代却被米沃什看作是一个鲜活的证据，证明“俗世的人道主义的完全失败，而这种失败也正是由人道主义的成功所引起的”。我们的世界背离了原先的价值观，而它内部的空白可以——也正是——很轻易地就被那些毫无价值并且常常是反人类的意识形态所取代了。陀思妥耶夫斯基的宗教大法官之路好像又一次开始了。

但是这样的分析并不意味着，米沃什轻率地认为所有不可知论或无神论的形式都只是道德相对论的伪装。相反地，他与维托尔德·贡布罗维奇的论争——该论争产生了最富启发性的作品，不仅仅让学习波兰文学的学子们受益——表明

他完全赞同那种“受最严厉的道德规范约束”的无神论，因为这种无神论否认神性干涉或来世报应。“从道义上来说，”米沃什说道，“在我看来，既没有什么可以证明天主教，也没有什么能反驳无神论的……甚至可以这样说，如果一个人可以做无神论者，那他就应该是无神论者。”反过来，这是不是意味着，宗教可以被当作是知识分子抗拒道德空白的一种自卫的工具？这样的一种宗教观，虽然从神学的角度看相当异端，但却似乎与米沃什的观点相当接近了。事实上，他的书论述了布莱克所谓的“想象的神圣职责”：该书发现了或许能医治现代基督教文明危机的药方，不仅可以鼓舞宗教的精神信仰，更妙的是，还可以扩展想象的空间，从而收复人类世界被遗弃的领地。

可以料想《乌尔罗的王国》将会在美国读者中激起怎样巨大的争议了。这本书中的某些观点——比如几次提到神权统治，把它作为未来社会的可能模式——在这个国家的知识分子传统中其实是相当不受欢迎的。不管怎样说，我自己都不太能被米沃什对所谓“俗世人道主义”的过分绝对的批评所说服。然而，如果读者拘泥于这种有争议的细节，而忽视了米沃什在极力捍卫想象和它的人性力量过程中所提出的更本质的问题，那将会是非常不幸的。这本书的中心问题——文明如何处理个人在宇宙中的渺小感——其意义毕竟也是非同寻常的。

*　*　*

“就算如此吧，但这一切不正好归结为，他坚信文学应该是一项鼓舞人心的事业吗?”当我和我的一个美国朋友谈论契斯拉弗·米沃什在哈佛大学的第一次诺顿讲座时，朋友这样问道。他对米沃什作品的怀疑让我诧异，因为完全不同于通常人们对米沃什的评价。毕竟，波兰的批评家们总是把米沃什的名字与二十世纪三十年代的阴郁心情联系在一起——与战前的“灾难主义”诗派联系在一起。他近期的诗和散文也证明他不是一个悠闲的乐观主义者。具有讽刺意味的是，米沃什的讲座恰好与波兰婚姻法的强制施行重合——换句话说，与另一次想要埋葬波兰希望的企图重合。

然而，米沃什六次讲座的潜在主题恰恰是希望，并把诗歌作为希望的可能来源。显然，这形成了希望与希望的矛盾冲突，因为连作者自己也意识到，不管是当代诗歌还是我们近代的文明史，似乎都没有什么可以为这一希望辩护的。至少在西方社会，读者和诗人们都早已见惯了这一点，即诗歌已经蜕化为承认自身的无助。

米沃什开始从一个不同的角度来看待这个问题。作为一个被放逐于西方世界的东欧诗人，米沃什的诗风毕竟已经形成了。相应地，他的导论讲座“从我的欧洲出发”（该导论讲座缩减了他早期散文中所讨论的问题的广泛范围）呈现了他早年

的一些文化经历。欧洲大陆的偏远的波兰一立陶宛角，也就是米沃什生长的地方，位置非常微妙：地理上，它位于东方和西方之间；文化上，处于罗马文化与拜占庭文化之间；历史上，介于过去与未来之间。这儿的人们已经形成了对历史相对性的敏锐感觉。没有一场席卷这些文明路口的灾难是终极的或不可逆转的。每一种对于未来的看法都得一定程度地顾及末世论。在这个历史大动荡的国家，诗歌成了“没有希望的希望所在”。

对米沃什来说，“诗之见证”不仅仅意味着“诗歌是证词”。证词可能是逼供某人的产物；而见证是本身自愿的，证人的目的是伸张正义。如果诗歌被当作见证，那就意味着它被当作一种积极参与人类事务的方式。在二战结束后不久的一首名为《奉献》的诗中，米沃什毫不犹豫地宣称诗歌是个人和集体灵魂的潜在救星。把这个问题用这样极端的词语表达出来是一种挑战的行为。这与奥登等很多人的观点相左，甚至还与米沃什自身的怀疑相悖。至少在这首诗里，米沃什确信诗歌可以“改变些什么”。但是真的可以吗？如果我们暂时离开东欧，而从整个世界范围考虑，我们就会发现，二十世纪的诗歌只是“证实了这个世界就像我们所看到的那样动荡不安”，而不是见证。米沃什的第二、第三和第四场讲座分析了这种动荡不安的三种特殊形式。

首先是社会学的原因。十九世纪中叶优雅的波希米亚风格的诞生是诗人渐渐疏远“人类大家庭”的结果。从那一刻开始，诗人与社会的分裂就成了一个被公认的事实。文化分离成

两种，一种是针对少数精英的纯粹艺术，一种是针对芸芸众生的娱乐或教诲。诗人有意选择做一名流放者，而他的作品也由对现实的追求转向为艺术而艺术的各种尝试。但正如米沃什想要说明的，对"现实"和"纯艺术"的二分法事实上是不正确的。完全可能创造出这样一首诗歌，既神秘而又深入历史，既有艺术性而又面向社会现实，既是个人主义的而又没有与"人类大家庭"相疏离。

另一个导致二十世纪诗歌危机的原因，米沃什称为"生物学的教训"。在他看来，达尔文主义的进步在社会科学上的应用已经完全改变了我们的想象：它已经让我们越来越倾向于用生物决定论的范畴来解释人类世界。而且，我们这个时代的历史性动乱已经让我们相信，不仅仅是人类，连人类文明也终会消亡。所有这些都与诗人用孩童般的眼光来看待世界的天性格格不入——孩童总还相信是非善恶的标准。如果在我们这样的时代，诗人还保持着这样的天真烂漫，他必定会被那些玩世不恭的"成人"不断逼迫去尊重所谓的赤裸裸的事实。即使他可能本能地去抵制这种压力，但他已再不能依赖旧的范畴和理想了。所以，今天的诗人都"耻于自己的稚气"："生物学的教训"总是教育他放弃天真的正直。

最后，第三个用来解释诗歌作用被削弱的原因，米沃什认为是古典主义的诱惑。诗人可以用自身的社会地位来换取一种高傲的自我疏离的态度；可以用道德的坚定性来换取生物决定论；可以用他对现实世界的忠诚来换取对现有的陈规陋习的妥

协。这三者的共同之处是，都选择了一种容易的、简单的、要求不高的解决办法。这种对古典主义的指责可能会让米沃什的读者一时觉得迷惑。难道他通常不正标榜自己是古典主义者的吗？事实上，虽然也许偶尔会被古典主义所吸引，但他认为这样的诱惑是应该抗拒的。我们这个时代的诗歌是一场现实主义与古典主义的战争，一场忠实于外部世界与紧守艺术内部规则的战争。遵循诗歌惯例使得与读者的交流成为可能，但同时也建立起了一面玻璃墙，把诗人与现实隔离了开来。因此，词语与人类经历之间的隔膜持续不断地增长，把人类分裂为“知道但不能言说”和“言说但却不知道”的两类人。

在大致地分析了困扰着当代诗歌的危险以后，米沃什再次转向特定时期和特定地方的诗歌。他的第五场名为“毁灭与诗歌”的讲座，介绍了二战期间波兰诗歌的经历。面临着肉体灭绝和文化消亡的威胁，波兰作者们被迫重新思考关于诗歌的任务和它的社会作用这些最本质的问题。战争的启示积极地创造性地简化了世间万物：它创造了为新世界命名的需要，创造了理解那些似乎无法被理解的东西的需要，在看起来已绝望的地方寻找希望的需要。矛盾的是，也正是战争的灾难保存了一些道德价值体系，并且复兴了现实主义。战争还被证明是拯救诗歌的疏离的解药，因为诗人也和其他人面临着同样的危险。战争和欧洲文化传统瓦解的最出人意料的结果之一就是——至少对于波兰诗人和作家们来说——使得“诗歌的大分裂是可以修复的”这一信念重新得到确立。

米沃什的最后一场讲座“论希望”，开场就提出了一个问题。“如果在当代诗歌中如此普遍的悲叹，恰被证明是一种对人类所处的绝望境地的预言性反应，那该怎么办?”换句话说，如果诗歌的灾难主义恰好被终极灾难所应验了该怎么办？正如我之前所说的——也正如每一位米沃什的读者所熟知的——《被束缚的心灵》的作者从来不是一个盲目的乐观主义者。事实上，他从当代历史中洞悉了“生命力与文明细菌的破坏活动之间的竞争”，而最终的结果还是未知，只能被诗人的预言性想象所模糊感知。

然而，在米沃什看来，我们完全有理由拒绝绝望，即使没有理由乐观。他认为人性是“一种原质的力量”，它可以取代我们这个时代基于阶级分化和社会等级的错误。从文化的角度来说，这意味着“人类正在以前所未有的规模接受科学和艺术”：当下人们对文化的需求正在日益增长，而这种文化正是关于人类自身历史的一种知识资源。这种巨大的需求依然不能完全被文化自身所满足。尽管如此，它还是提供了新的机遇——尤其对于诗歌而言，因为诗歌作为“见证者”，可以有效地把过去变成现在的一种要素，并且把人类普遍的生存状态与某一特定的时间和地点联系起来。

米沃什六次讲座的意义和重要性非比寻常。通过简洁明晰的阐述，《诗之见证》给我们提供了理解米沃什的诗歌哲学、美学和历史观的关键。而米沃什的整部作品则提供了对我们这个世纪所面临的困境的最深刻的一种回答。他对大众信仰的反

对——依据这一信仰，我们的文明没有希望，文化的疏离也无法避免——似乎更为他的波兰读者所熟知。毕竟，在像波兰这样的国家，当代诗歌不止一次地证明了它在社会存在中的不可或缺；它所扮演的作为现实的见证者，作为压迫的抵制者，作为希望的源泉的角色，不是一个抽象的公理，而是很多人的具体可感的个人经历。再次引用米沃什的诗，的确可以毫不夸张地称，诗歌在某些时候能够“拯救整个国家或人民”。当读到“人性是一种原质的力量”这样的文字的时候，任何人都会禁不住回想起团结工会的十六个月。在那些日子里，由米沃什（以及其他一些作者）创作的诗歌在工人们的时事通讯上发表，伴随着工会会员的呼吁和政治的分化。此外，我的美国朋友的反应对我来说也很重要。米沃什对希望的捍卫将很可能引起那些西方知识分子更刻薄的反应，而他们自己对文化的主要贡献仅仅就是千篇一律地哀叹当代文化的无助。至少要让他们记住，他们的绝望是最容易的解决办法，而米沃什的希望却是来之不易的。

（刘天然　景凯旋　译）

匈牙利



匈牙利道路

乔治·康拉德


乔治·康拉德

事实上，我们并非怀着胜利或失败的心情，而是抱着试验的热情。看看周遭，人人都跃跃欲试，盘算着，考量着自己的才华，交流着一些小成就。或许是一所实验学校，一个有趣的科研项目，新组建的乐团，一次出版良机，公演的剧目，就要开张的小饭馆，数学家协会，吸引人的小私营店，私人画廊，一趟西方之行，文化事业，独立的出版物，半公开的杂志。

伴着第二经济，第二文化也流行开来，它可以激发官方文化的生气。官方文

化自身的边界，纵非全然开放，至少不像先前封闭得那么可怕。如今许多事成为可能，许多事得到准可——当然，还不是全部。界限在慢慢地扩展。电视上出现了一部忠实的纪录片，剧院上演了一出严肃的好剧，杂志刊载了一项有意思的研究。官方正在逐步接受经济和文化的现状，认识真正的价值体系、市场体系，了解不受引导的真实民意。

匈牙利社会开始模仿我们。今天我们所接纳的观念，明天就会成为普遍认识。透过审查制度的纱网看，我们仿佛颇为高明，其实高明不了多少。比起我们，官方文化也蠢不到哪里去。文化和现实之间，没有尖锐的断裂，只有一些错位。我们实在算不上赢家，然而，一个正在衰落的国家，其旧有模式——可悲的浪漫思想所衍生的垃圾品——也不适于我们。我们是臻于成熟的一群，开始扬起头颅，开始彼此对话。连社会主义改革的想法也有二十年之久了。

无论身在何处，我们都是匈牙利人，都是团体的一分子，都是这个所谓匈牙利实体的组成部分。都是同一场戏的演出者。一千万个角色，一千万种风景，各各不同的思想深度、想象力、经验值。整个剧本就这么拼凑而成。演出不是绝对一流，但还值得一看。

匈牙利道路的本质在于，雅尔塔体系范围内出现了一定的多元化状态。这不是雅尔塔体系存在缺陷的反映；恰恰相反，正是其活力的体现。不久前人们还矢口否认或遮遮掩掩的事业，现在却能为雅尔塔体系所吸纳。它会公开承认某些结构冲

突的存在。它认为，用既定的条条框框粉饰现实不再是生死攸关的了。异教徒，巫术师，淘硫磺的炼丹士们，正在动摇国家的正统教权，将其导向冥想和对话。

这还不是第二次梵蒂冈会议后的社会主义，然而会议的论题正在不断涌现。随时随地都有意见交流。这种探求事件本质的客观主义精神，即便领导层自身也未能免疫。知识分子的新作以越来越快的速度流传开来。置身于审查制度外的写作者，一旦推出新的有勇气的作品，很快人人都知道了。我们彼此都有联系。审查官虽说一如既往地勤勤恳恳、劳神费力，却也开始认识到，政府能够容许更迅猛的信息往来而丝毫不受动摇。这个体系更自信了，这对我们是一件好事。

一个国家的历史发展没有现成的大道可循，其他国家所追随的，其实只是岔道。一条大道通到底，我们离这种想法越远，我们自己的道路才越精彩。苏维埃道路当然不是那条大道；我刚刚看电视上说，苏联在改造农业制度的管理模式，使土豆够吃。共产主义就是坦克太多，土豆太少。夸饰太多，实效太少。那是条什么大道呢？当然美国的道路也不是那条大道，日本也不是，德国，法国，瑞典，或者别的国家，都不是。没有标准模式，没有范式。

有这么多目标可以去奋斗，这么多成功给我们慰藉！每一个社会都向我们展现出一套不同的目标。在文化领域，若说有发展，也一直是不均衡的。文化的盛衰与经济发展不成正比。我们尽可以在文化上胜出，哪怕我们没那么多人口，没那么富

足，不具备那么大威胁性。我们生活在一个很小的国度，这一点也不使我们为之逊色，无论在对自身的了解上，或是对人生的基本问题的探索上。耶路撒冷和雅典，佛罗伦萨和阿姆斯特丹，这些城市不是比布达佩斯还要小么。

假如人类活动的某个领域可能出现意想不到的进步或倒退，那就是文化创造领域。在我看来，如今布达佩斯对于苏联统治下的中欧，或许正如维也纳对于世纪之交的中欧的意义。我们跌倒，然后又站了起来。在黑暗的隧道深处挖掘时，我们听到了另一端传来的声音。我们打破了大一统。体会着一个成熟的欧洲的多样化，我们向彼此展露微笑。看来我们如今再也不必向某个步步逼近的蠢物摇尾乞怜了。看来我们也不再愿意迷路了。

当然了，就和别的共产主义国家一样，匈牙利也有审查制度，但匈牙利的审查制度没那么狭隘，相对开明一些，仁慈一些。或许可以说，在整个苏维埃阵营里，匈牙利有着最温和的审查制度，因此这里没有那么多对政府的畏惧感。这就使得彼此间的社交和书面联系相对活跃；可以参加有趣的讨论，读些好书，拿到西方报纸和杂志。西方的匈牙利语广播也没被禁止。国民有权申请去西方旅行的护照，如果检查合格（不是被迫的行为），政府可能会签发。大多数申请者获准每年去西方旅游一次。

我们几乎——只是几乎——生活在一个法治社会。开放是有限的，自由是有限的，但不属于那种严厉的极权控制。在这

里，把政府称作极权主义的那些人，是在为自己找借口，他们在审查制度面前太谨小慎微了。假如有人想实现思想自由，却发现那需要代价（尽管那代价不是死亡），他得明白，他还持有自由，这本身已经证明，我们这个制度并不全然处在民主的对立面。

对于一名追求成功的年轻人，积极加入共青团，入党，参加马列主义夜校，这些都是没有害处的；假如他更喜欢自由地追求在这个国家可以获得的财富，向往更好的工作，更高的薪水，得到优惠政策下政府资助的房子，享受经常的公费出国旅行，希望有机会成为公众人物，那他就得作出不少牺牲。

自然，大多数人都向往成功，对此西方的观察家们决不会有所怀疑。在我们这里，追求成功比在西方风险更大，更容易遭到质疑。但也仍然有少数人——总有一些人——不在乎同国家的态度，只求与自己人和睦相处。为了这特异的友谊，他们牺牲掉自己的事业。你总不能指望二者兼得吧。

今天，在匈牙利，什么是许可的，什么是不许可的？思考是许可的。自个儿思考，很少招致什么不良后果；就算有，也能安然度过，造不成多大损害。这些不良后果还可能带来积极影响：刺激你，使你更自由地思考。谁知道呢，要是完全没有政治压迫，要是可以自由思想，一个国家又能变得多有思想？

人们不能用某种形式发言，就换一种形式。要了解一个国家，就要看它的公民不得不放弃什么；放弃了这些，又有什么作为相应的补偿。他们得不到什么，同时又得到了什么？是什

么让他们和其他国家的人民差不多一样快乐？假如其他地方视为最基本的价值，在这里没那么强大，就必然有些别的什么，让这个国家的公民或清楚或模糊地视为基本价值。

在我看来，不管用任何准绳来衡量，匈牙利的各种成就都不算突出。全球科技成果的统计表上，我们很少名列前茅。这方面我们比一些东欧国家强，但要说国际市场上的出口份额，我们仅仅居于中游。我们做得更好的是那些无形的方面，人们或者称之为生活的艺术：开发舒适的家居；悠闲的生活方式；人际交往的艺术；懂得世故，且与他人视为至关重要的东西保持一定距离；对于狂热分子，抱有一种健康的，异教徒式的蔑视情绪，等等。暮色下，坐在精心修葺的花园里，与两三好友饮一杯淡淡的酒，或是在一条拥挤的八车道公路上一路疾驰，两种感觉一样的好。

在匈牙利，不可能在公共媒体上不加讳饰、直白地、系统地批评政治结构——上层机构和党政领导。级别较低的机构及官员常常遭受道德层面的批评。经济生活中的各种现象也可以批评，不论责任者是谁；但是，党政领导、政府部门以及警察机关，是批评不得的。

对于我们国家和人民的自主权，有三个决定性的大问题，绝不可能去要求公众投票。一，我们必得一直做华沙条约组织的成员吗？二，我们必得从一个或几个政党的候选人中挑选我们的人大代表吗？三，我们的生产企业的主管，必得由那些经工人选举产生的机构来任命吗？在官方授权的出版社发表有关

审查制度的真实信息是根本不可能的，只能通过地下出版物。审查过程的第一级最为紧要：自我审查。下一级是文化机构，包括从编辑到党政官员的整个层面。最后还有政治警察，负责监视和敦促公民，定期向上级汇报他们的情况，讨论如何促使其进步。政治警察的工作是卓有成效的，甚至没有人因为自由思考而遭到逮捕。至少智识阶层不会被捕：只有藉藉无名的青年工人偶尔会。

有些东西是绝不可能追究的，诸如量刑制度、监狱、审讯及邮件检查的漠漠大网；又如那个老传统，公民从国境线上带回的那些为政府所反感的书籍，统统要被没收；又如那个普及得令人窒息的措施，引诱许许多多人告发他们的同志，以此得到奖赏。引诱方式包括胁迫、赏金、升职，或别的种种好处，使人们沦为傀儡。

在一所房子里，人们可以拿到未经审查的油印文字，这样一处房子是体制能够容忍的。认为任何不同意见都是敌对观念、理当严惩，那样的条件反射发作得越来越少了。目前，警察似乎并没有收到革除第二文化的指令，只是要将其限制在一定范围内。时不时仍有人遭到没收或是漫长而抑闷的监视；有时，从事独立出版的人士走在街上，身后会尾随着一大帮人，比总理的随从还多。我们面对公众或是签名，都要深思熟虑，适可而止；我们回答问题，总是周密而又灵活。

清除第二文化，就不可能在世界上保持一种开明形象，好比限制所有大小企业主的经济自主权，就不可能维持社会的生

活水平。政府必须明白——正开始明白——要保证声名，就得付出代价。要在全世界公众面前摆出文明姿态，就不可能同时采取高压手段，胁迫那一小撮抗拒审查制度之基本仪式的人，那些人拒绝玩这个游戏："噢，我们这儿没有审查制度，我要说的全都发表了，真的没更多的话要说了，一个字都没有。"

匈牙利的实验是一场精细的游戏，轻易就会搞砸。我们的老破车真的要上路了。我们坐在里面，等着瞧它会不会一下子垮掉，因为情形一向如此。该清醒了；我们可是带着全部家当上路的。这情境就是我们的自我写照。要么幸运，要么倒霉——这不是废话吗？历史不是由恶毒的宿命创造的；要我们自己，按我们的能力来创造。假如它又背弃了我们，只能说明我们不够胜任。每当听人说什么历史的必然、国家的宿命，我就会联想到一个笨学生，"碰巧"答不出老师的提问，不管是什么问题。

在对国家生活方方面面的批评中，知识分子试图给政权设限的方略，或许是最富有意味的。假如，比方说，谁去布达佩斯参加一个学术机构的会议，政府的决策层也有人出席，这时知识分子的批评就会显豁起来。学术阶层面对行政阶层时那一种自信的逐渐增长，及其论争的目的和微妙细节，都历历分明。代表政府的保守派不得不愤愤地屈尊来作自我辩护（最有意味的是，这种时候，政府的保守派人数也变少了）。

给政权设限的机率是可以增大的，若是我们知识分子能够脱离政府，不用政府从生产者手中拿来的商品过活。（否则我

们只会是自断肢脚，因为政府就是给我们钱花的爹娘，虽说这钱为数不多。）至今，知识分子自我管理的机构还不曾试验过经济独立。如果他们真能获得独立，在市场上站住脚跟，情形会是怎样呢?

关系到集权再分配的更大的独立自主；思想市场上，自由组合、自主管理的知识分子团队的活跃交流；备选的企业，不是致力于赚取最大利益，而是为了知识分子自身的工作，为了谋生，而并不急于致富——简言之，第二经济和第二文化的溶合——这就是东欧年轻一代中最有才华的知识分子所应追求的道路。这也可能是他们得以自我解放的唯一道路，一步一步，摆脱政府那花哨而聪明的金科玉律。

（胡雅莉　译）

民主的哲学



《记住匈牙利 1956》


《匈牙利革命》



匈牙利自由战士，时代周刊 1996 年"年度人物"

乔治·康拉德

有一种历史观认为，民主是欧洲发展的必由之路。借由这一思路，可以抽象地概括欧洲历史。《圣经》上和雅典的民主，试图在事实与价值、内在与超越、现实与欲望之间求得一种平衡。形而上民主和社会民主彼此映照。宗教方法和客观经验探讨之间不能永远分离。

历史哲学须从马列主义那里抽身出来，后者已将它严重扭曲：历史的大道通向了古拉格群岛，及其仍然未灭的余烬。何不宣称，历史的目标就是那样一个世

界，那里不会有什么集中营，在那里，集体屠杀不再是国家的基础工业？弃绝恐怖，弃绝核战争，民主深入一切社会组织内部和相互之间，契约关系由游戏规则来决定——要由我们来宣布，这就是历史的意义和目标。

我有权利这么说，因为我有能力这么说。有人曾声称历史的目标在于第三帝国，或者社会主义集中营，或者科技进步，经济增长。另一些人认定，所谓历史哲学，纯属诗意的，形而上学的，是一种随意选择的价值观，因而毫无科学性可言。可是诗意和形而上学又有什么错呢？

我们可以要求那样一个世界，在那里，维系我们自己和他人之间关系的，是那个主要的道德准则——自主与团结的辩证法。在民主国家，文化首先意味着人与人之间的纽带，因为对我们人类来说，最困难的就是彼此相处，我们本能的伸展，使别人受到损害，我们互相怀疑，弄得彼此紧张。因此，社会公平、透明的原则达到何种程度，是衡量这个社会文明程度的标志。至少，我们有理由认可这一历史哲学，就像我们认可那种复杂的思想体系——将历史目标寄希望于超越人类个体的机构或进程中，比如，寄希望于国家政权的权力增长，或者经济的不断进步（天晓得会导向哪里）。

历史哲学不是某种“客观真理”，而是一种普遍认知。既然不得不对环境作价值判断，我们就有权将民主作为历史和社会变迁的最佳价值尺度。历史已经证明，其他任何提案都不会如此深得人心。无论民主还存在多少结构上的困境，还没有人

发现比它更为先进的理论和实践。

民主，是介于自由与平等，自保与合作，合理利己与合理利他之间的一种微妙平衡。民主就是承认冲突，承认对冲突的公开讨论，而且赞成人们来解决冲突。民主就是缓慢而痛苦的努力，来纠正我们曾纳入生活现状里的种种错误。民主就是对社会契约的一种古老而远未完善的实践。

当我们怀着强烈的自信，投身于普遍的游戏规则——权衡、磋商，最后达成书面或口头协议，我们就使民主文化进一步得到升华。民主这一概念，内含着有序的竞争、适度的狂热；以最小的强制力，从各不相让的观念中提炼出一致性。

游戏规则支配下的民主制度，并不是一种历史的必然，而是人为的创造，自由的选择，思考得出的意愿；因此它是开放的，可以进一步发展的。它是对于社会现状的创造性想象。民主自身包涵着理想与现实、乌托邦与实践的矛盾和对话。我们越是将社会看作一种创造物，民主就越是不证自明，而每一种专制形式就会显得更加原始。

民主理论没有唯一的、权威的创造者，尽管每一位大哲学家对此都有所贡献；也没有某个按级评定的守护人，来决定哪种理论是否属于民主。通过其对手——黑格尔与尼采的论点，民主哲学反而更其丰富。每个人多少知道什么是民主，却没人敢说，他通过努力完全掌握了民主的内涵。

真正的民主总在某种程度上受到限制。它是传统与乌托邦的一种冲突，是一种蔑视现实的梦想，也是一种蔑视梦想的现实。

一个法律和政治的秩序，既保证整体之下的个体自主权，又保证个体自主权之下的整体性，是欧洲人历来的强烈要求。人们无能为力地面对自己的创造物，面对人际关系中生成的权力，面对战争、国家、资本这三大自我异化——祭师高高在上，讥刺地俯瞰着个体牺牲品在其脚下挣扎。而民主哲学就是要打破这无能为力的状态。

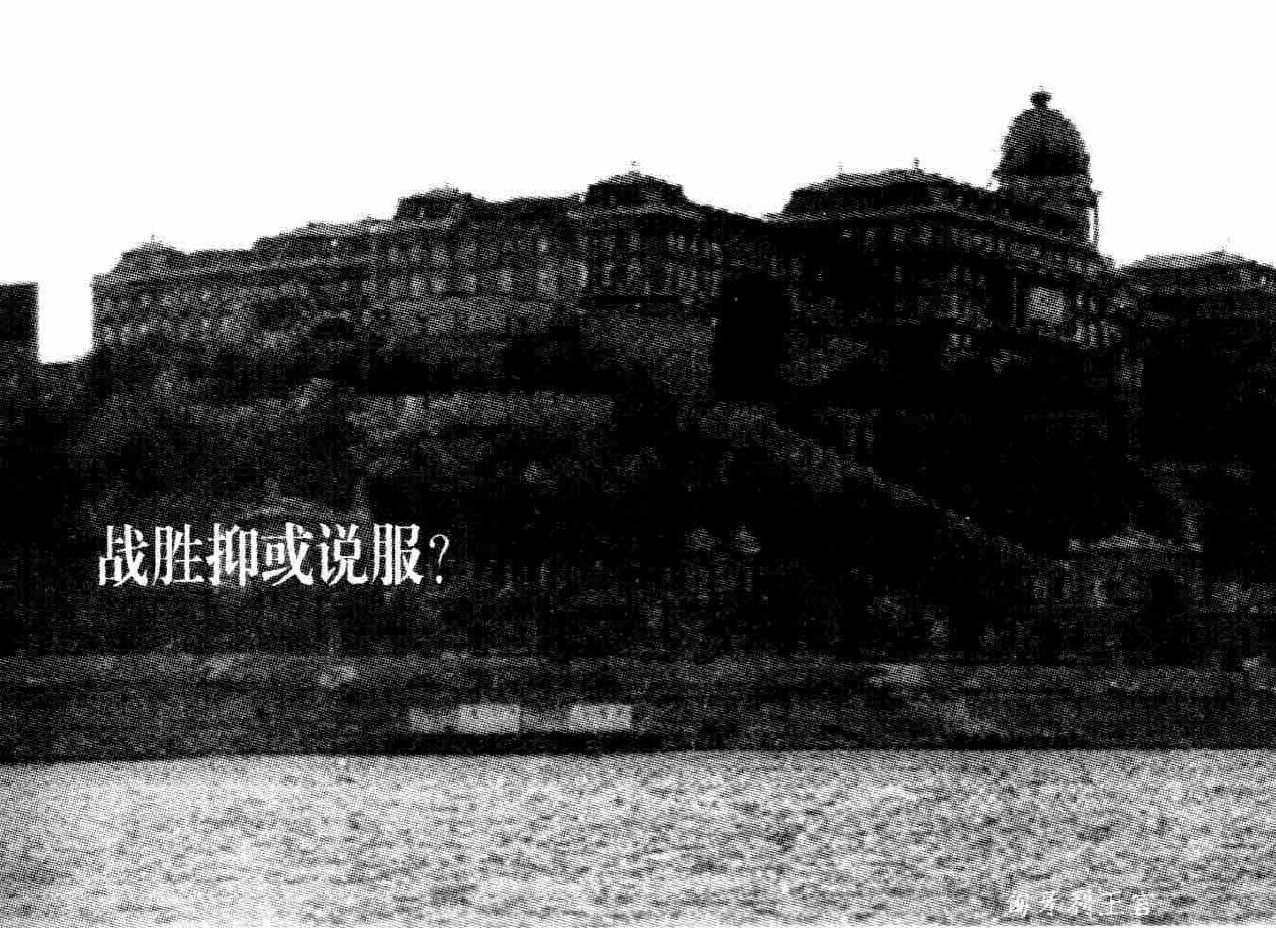
马克思和孟德斯鸠一样，是一位伟大的民主主义思想家。那位法国人对国家与社会的关系最感兴趣，而马克思的兴趣在资本与劳动力的关系上。我们在这两大领域的发明，都可能成为洪水猛兽。资本与国家，假如控制得当，可以增进我们的自由；反之，就会成为暴君。偏偏二者都有着逃离我们掌控的强烈倾向。

政治民主与经济民主不是齐头并进的；在任何既定社会里，可能一方正在进步而另一方却在趋于倒退。假如民主在每个领域都很容易发展，假如自由与平等，这与民主不可分割的两大目标之间绝无冲突——既鼓励竞争，又能帮助在竞争中掉队的人再次跟上，那么民主哲学的课题将会毫不重要。自由与平等尽管相互冲突，缺少任何一方，也就失去了意义。

因此，民主作为一种卓越的奉献，调和着那些不可调和的事物，承受着人类的创造物的阴影，这创造物带着荒谬的至高无上，带着可怕的缺陷。但是，如果拒绝这一卓越价值，一切都会变得更加野蛮，更加悲惨。

（胡雅莉　译）

战胜抑或说服?



匈牙利王宫

乔治·康拉德

我们每一个人都是政府与创造性智慧的游戏中的参与者；我们，作为它的介质和材料，没有谁能够决定这个游戏将采取何种方式进行。权力和创造的论争具有一种本体论特征；它不得不存在。同样，它也出现在多党政体中，因为理智地超越现有状况通常来说主要就是少数人的工作。但是在一党制国家中它更具有其特殊性，当权者声称他们作为99%的大多数，并不觉得必须给那些挑战他们的少数人观点提供任何机会。

在东欧，这种非官方的精神权威和官方的世俗权威之间的对峙构成了真正的戏剧。这种对峙是我们最经常谈论的话题。但是，没有理由认为这种知识精英与权力精英之间的比赛就应该是痛苦和野蛮的，甚至在东欧那些没有什么灵活空间的国家也并非如此。这可以是一种文明的甚至是体育的事务，与参与双方的政治智慧程度相联系。每一方都应当正大光明。权威感到用奖惩的手段最自在，用文字及符号的方式最明智。游戏的象征性越强，游戏就越高级。

当参与双方不再互相憎恨，游戏便变得最为文雅。重要的是，我们所做的事情应该是有益的。当前是一个特殊时期，享受每一小时在本质上就是为自由而斗争。我为什么要为有益的事行恶？并不一定要等到自由到来才能快乐，此刻我就在努力变得自由，并且为之快乐。我们离实现人民自治还有很长的一段路，还有很多根本性的工作要做。假如我们朝着缓和内部态势，减轻精神紧张而努力，那么我们遭受的失败会少一些，情况也不会那么糟糕了。

我最有可能在我喜欢的团队或组织中培养自由，小也是美，在那里你可以找到朋友的团结。我不认为我曾企图将我的友人圈命名为“全国友人联盟”，更别提“全匈牙利友人联盟”了。我将这种非官方的朋友圈看作我们组织的自然形式。在规模庞大的官方组织中，不是部分人踌躇不决地引导着整体，就是占统治的少数人——即核心阶层——将他们的权威施加于部分人。而这些较小的，更易被包围的圈子则玩着他们自己的游

戏。他们为光谱增加了新的层次，他们为自己负责，并且知道如何创造出好的声望。我希望我们能立刻有这最光明的精神。没有必要等待我们观念的遥远胜利。友谊就是一切，最终的目标只是一个梦想。

在东欧，事情都是由多种因素决定的，对我们来说，追求自决的冒险是一个极大的挑战。我们要不就放慢思维，要不就质疑一切。几乎在每一件事上，当事情开始变得引人注意，官方智囊就会以套话搪塞过去。遗憾的是，许多反对套话的论争也沿袭了这种做法。在距这儿几百英里的地方，问题已经不再是问题了。如果我们不是必须不断从内部对付这些套话，而改从外部和上面，它们难道还会吸引我们？被压弯的民族精神不敢挺直腰杆。但是对那些直起腰来的人说，这很容易，因为他们自私地甩掉了那些压弯我们脊梁的重担。

如果放弃自由，我将日渐衰弱。那些可以出卖的灵魂是骚动和黑暗的。对任何事都不能撒谎，否则四分之三的真相后便是二分之一，四分之一。经过这么多的扭曲和变化，这个混乱的文化已经再也没有引导说谎的准则。自我审查其实是在愚弄自己，它削弱了我们的精神力，假如保守仍然是合乎道德的，轻率地说出无疑是最甜蜜的过失。

专制的民族国家就像我们的县行政部门，但是在一个拥有更多县份的国家，你不需要一直忍受官员的轻蔑。在小镇文化中，谈论的话题也是小镇的。我们吃得很多，喝得很多。一个胖子迈着小步。一个可怜的国家，有着庞大的体格——膨胀，

敏感，笨拙。

现在，国际文化无处不在。世界是一个整体，它可比布达佩斯有意思多了。刚开始的时候，我还是太讨喜了，应该努力让自己变得不那么讨喜。在我们舒适的、有些谦卑的文化里，你必须留心所说的话，以免冒犯谈话对象。假如一个作家感到害怕，他的思想就不会集中在文字上，而是集中在结果上。恐惧越少越好：它意味着自我征服和更敏锐的洞察力。

活得恰到好处并且创造出一些以前不存在的东西——比如我的反套话——是很困难的。协议的肖像法已经在各地重新创立。我是谁？我周围都是什么？梦游者的前进，每几分钟就是一个十字路口。你自己就是最远点。乌托邦就是自治的基础，而不是过去那种。

在紧要关头，我们用深奥来安慰自己。如果真得如此又有谁知道？事实是，监狱日记并不比侠义小说更有意思。但是也有可能发生这样的情形，一名囚犯在被提审后加入了这个游戏，并且开始质疑自己。如果真的发生了，他的牢房就成了世界舞台。这个被压制的人将寻求力量的神秘源泉，发现他内在的自由。同时，他试图通过扫视全部文化作出反应。争论我们是什么，会是一种等同于自杀的冒险行为。

自治是一种神秘的妄想症。从一个保守主义者的观点来看，激进的灵魂是病态的。假如你将所有“人类”的事情都进行精密检查，那没有一样是正常的。自由越是让人变得亲密无间，就越是压抑，就像一个无人居住的岛屿。

思想家的胜利并不在战胜敌手，而是在战胜自己。创作者的成功来自当权者开始用他的方式来看世界。想象一个研究和执行的精致的辩证法，这是可能的。创造性思维致力于界定观念和风格，制约包括政治文化在内的一种文化。智力的影响就是权力的运用。

如果知识分子不想出卖思想，就必须追求自己的权力，这既不是武力、政治或经济权力，而是文化的权力。有一种成熟的看法，即对知识分子来说，玩自己的游戏，学会为自身拥有的一种特殊的无形权力而负责，这更为真实有效。

参与者在讨论中对相关问题关注到何种程度完全取决于我们。如果问题乱七八糟，回答也将是一团糟。至少游戏的一方应该作出精确的表述。但是也有可能发生全体知识分子都依据虚幻的假设作出误判并制定策略的情形。当游戏变得草率粗糙并且发展到使用武力的时候，惩罚就将来临。这不能一味谴责权力精英，文化精英也难辞其咎。

用影子权力精英取代权力精英是一种浪费。基本上对每一个人来说，原地不动，让选择过程渐进且有个性，会更有成效。正规军的前沿攻击是可以避免的. 最好将论争进行得像一场骑士般的比赛，或者像两性间的战斗，既不会被延缓也不会由中心来组织。

一方面指责国家权力的粗暴，一方面却激怒那些将自身与国家权力认同的可敬灵魂。只有那些认为权势者是世间至善的人才会对谁将是权势者感兴趣。从审查官那里收回你坐着的书

桌更为重要，因为桌面上已经没有说谎的空间了。

政治已经发展得太过臃肿，必须保持平衡。政治精英已经让它过度扩张，超出了它应有的影响范围，弄乱了那些本不属于它的事情，却忽略了其本职任务。窃听、严刑逼问、迫害、制造各种障碍，这些都是性格的缺陷（社会主义国家在实践过程中显露出的历史进步的性格缺陷）。用布尔乔亚保守主义的话说，我希望这个国家应当运作得就像自来水厂或国家铁路一样严谨而有效。

在这里，一个在知识分子领导下的家长式社会正在逐渐巩固。它正在一个政治意识更为成熟的水平上艰难地实施改革。考虑到只有一个可靠的政权才能勇敢地进行改革，因此必须有意识地表现出理性的勇气。

激进艺术与稳健政策可以和谐共处，在我看来，这样在智性上更有成效。1840 年匈牙利改革期间，许多重要的政治岗位都被激进主义与保守主义的人士占据，到今天也是如此。看来持不同世界观的高明玩家是有可能相互合作的。

如果我们采用民主风格，就可能“预支”民主。理论争执原本就比权力斗争来的高贵，假如我们将思想多元引入到为即将到来的政治多元所做的准备之中，我们将成为一个成熟的民族。即便是在臣民社会的范围内，通过发展阐明、调停分歧以及公共利益的艺术，我们可以做许多事。

一个成熟、明晰、有序、实际和温和的政策是我所希望见到的。我毫不反对那些有经验并学会了控制愤怒的政治家。我

只希望那些代表我的人能够成为受过执政教育的政治家。我并不关心他们是否已经登上了权力的台阶，并在一些小事上崭露头角。假如他们受过良好的训练，或许他们会轻松地获得现有地位，而不会感到任何不适。或许他们会不想承认权力是属于他们的这一事实，就像钢琴家不想承认钢琴是他的一样。

我欣赏那些稳重、谦和、自信和快乐的政治家。他在分析问题时，能够不优先考虑自己。他不会憎恨任何反对他的人。他尊重形式，尊重精细的礼节。他不会采取道德谴责的方式来对付他的对手。

1968年在法国以及其他地方发生的动乱可以看作是一场重要的文化革命，是年轻的知识分子对他们工具角色的反抗。他们反抗这样的存在方式，即知识分子是接受过良好训练的工薪阶层、技术专家——不管是勉强（作为一种价值自由的行为）还是乐意出卖自己的劳动，无法判断所从事工作的意义和适当性，仅仅做着别人指示他和付酬给他的事。1968年的那些年轻人正是不想成为受人尊敬、角色确定的知识妓女，而希望寻回工作的意义。他们坚持要以独立意志去做本职工作。他们在寻求知识分子的尊严。

1968年的工人、知识分子运动最大的失败是从未成功地为自身定位，仅仅按照其假想敌资产阶级而非按照自身。然后，他们遇到了革命的宗教共产主义。无产阶级再度消失在第三世界千百万饥饿的人群背后……1968年的西方知识分子对他们的对手思考甚多，对他们自己是谁、想要什么却思考甚

少。当他们的革命角色被证明是空洞之后，他们最终退回到与其社会角色的标准化相适应的新心理消费主义文化，遗留下一些复杂问题和为了会话目的的身份危机。

我们东欧人拥有的自由比西方人少，也更为渴望它。正是为了这个原因，或许我们希望在个人安全和集体自由方面比他们走得更远。如果我们的目标只是在自由上赶上西方人，就会像我们在技术上所做的那样，是决不可能赶上他们的。

全世界都在关注波兰的社会运动。看到一个民族以新的活力投身到社会变革中，任何一个为此而激动的人都变成了波兰问题专家，从远方赶到那里，只要有一点可能，到处看看，呼吸一下。一年半的时间里，波兰成为全球戏剧最引人关注的剧场。现在铁幕已经又一次关上。波兰的公司正在秘密筹备下一个产品。他们希望从上一个产品的缺陷中吸取教训，必须重新思考究竟什么产品才能凸现企业的特色。

在我们这儿，追求一种政治——或反政治，正如我所称——的时期已经到来，它并不仅仅意味着在国家机构的阶梯上往上爬。它不会带来一份更好的工作，晋升提拔，或增加收入，更不会带来一辆公务车、一名警卫和一群秘书。反政治意味着捍卫现有职位，现有工作以及我们已有的和想要保持的职业。反政治并不是对未来的梦想，它尊重的是现在。

假如一名建筑师是个反政治人士，他会以较少的限制，努力按照自己的方式去把建筑物造得更好，而不是设法爬上官方阶梯去接近那些办公室，在那里不再设计的建筑师们对仍在设

计的建筑师的工作做出决议，而且通常只会用不必要的规则加重建筑师的负担，使他们的工作变得更困难。

在我看来，当今最重要的是，使有思想的人摆脱国家支持下的民族合作的狭隘视野，致力于组织一场高于政府和民族疆界层次的对话。我希望看到每一名精英都能在国际舞台上阐明其利益和战略目标，通过一种商业式的方式，权衡代表各自利益的政党之间有什么是能够达成共识的，在什么地方必须对其他人施加压力以迫使他们作出让步。

事实上，在双方的超级强权中都出现了专业的战略精英，他们知道如何理性地权衡事务，避免过度反应，提供平衡和敏锐的答案，并精确阐明它所想要的东西。问题在于人们很少听到这些精英的声音。他们的声音被浮夸的语言和意识形态争论中空洞的耸人听闻的文字所淹没——空洞的虚张声势，甚至不适合玩扑克，更不用说玩国际扑克了。国际知识分子需要更加明晰更少耸人听闻的公共竞技场，在那里，我们能够抛弃简陋的宣传语言，更明白地互相交谈。在那里，我们可以一起玩我们的游戏，并可以更丰富的想象互相对抗。

起初，历史并不是一个主人和下属、压迫者和被压迫者的故事。历史是一个精英群体为权力而奋争的纪录。大多数人承认既定精英的规则，只有当规则欺骗他们，且他们感到对另一个精英群体更为信任时，他们才会离开。

（陶媛　译　景凯旋　校）

捷　克

不同寻常的童年

伊凡·克里玛


伊凡·克里玛

我试图在记忆中回到战争爆发之前的岁月。那时候的我是什么样子？我想我继承了母亲对寂寞的偏爱。我们住在一栋小住宅里，它位于通往布拉格郊外的一条公路旁，属于这座城市工业区的北边。我父亲是一家工厂里的工程师。这条公路南面还有一栋房子，北面有一个酒吧，为那些不愿付更多的钱去市区过瘾的人供应酒。那时我还没有弟弟妹妹，直到我七岁那年弟弟才出生。一个跟我同龄的女孩住在我们的住宅里，还有一个比我稍大的男孩住

在公路南面的那栋房子里。我跟他们两个都不太亲近，虽然我也跟其他孩子在公园里玩。我没有真正的朋友，多数时候都独个儿跟我的玩具呆在一起。那时候的孩子不像今天的孩子那样被玩具所包围，因此我的大部分玩具我都还记得。在我脑海里记忆最深的是一张用旧床单做的帘幕，母亲在上面画了沃尔特·迪斯尼的三只小猪。在帘幕后面，我们用好几个填充玩具动物为观众准备了戏剧，可是却很少有观众出现。从那时起，我便热爱上了木偶戏，在长大以前，我表演了好几次节目，其中一次是在泰里茨集中营。

像许多孩子一样，我害怕独自呆在黑暗中。睡觉之前，我总是央求让通向有光亮的走廊那道门开着。偶尔遇上父母晚上外出，我便会又吵又闹，虽然他们从来没有让我单独留在房子里；一般总是有一个女仆在家。

母亲第一次送我上学（我还差两周才满六岁）是我一生中最可怕的经历之一。那天他们允许父母们呆在教室门口，而整个第一堂课我一直都把眼睛盯着母亲，想要确信她没有把我丢给一大群陌生的孩子由他们任意摆布，把我扔给那个完全不认识的女人，她老是要我注意看她。像大多数孩子一样，我不喜欢上学（从这个意义上看，战争实现了我的童年梦想，因为不准许我上学），但我的学习成绩很好；我很安静，虽然我很少自愿回答问题，我却渴望得到表扬。我太腼腆。七岁时，我刚开始跟同学们熟悉，我们就搬家了，我不得不重新去熟悉一套新的东西。纳粹的法律不允许我上四年级。

我不知道是因为我没有朋友，还是因为随后发生的事彻底破坏了我的生活，但我无论如何不能回忆起那时候任何一个同学的面孔，或名字。

*　　*　　*

我的父母都是来自犹太家族，但我母亲的家是由于选择而接受了犹太教信仰。在十七世纪，波希米亚只允许两个宗教存在：犹太教和罗马天主教。许多新教团体建议信徒接受犹太教，而不是天主教，也许是错误地推断，这禁令只是暂时的，在犹太教的大氅下，他们仍然可以保持他们的最初信仰。这种暂时的状况持续了一百五十多年，在这期间，先前的新教徒变成了犹太人。我记得，尽管我祖父是一个马克思主义者、一个自由思想家，但他每星期五晚上都要用一种我听不懂的语言祈祷。如果说我的祖父母是自由思想家，那么我的父母就不仅抵制宗教，而且还否认他们的犹太身份。父亲相信技术没有国界，因此他在世界上任何地方都会很自在。母亲认为自己是一个捷克人，为她的福音派新教徒祖先感到自豪（她甚至让我洗了礼，战争刚结束时，我积极参加了福音派青年运动）。我提及这些是因为战争爆发之前，我从来没有听到过“犹太”这个词；甚至把这个词作为羞辱，我也没有听过。我不知道犹太的节日，那些点缀在我生活中的仪式与其他孩子所奉行的没有什么不同。

在七岁的年龄，人们通常对政治不感兴趣，但我却记得希特勒的名字突然出现在家人谈话中，感到这名字下面潜伏着一头看不见的怪物。父亲经常收听希特勒的演讲（我父母的德语很流利，而我不好），尽管我一个词也听不懂，我也感到了那咆哮声的恐怖。接着，我知道了，由于我无法理解的原因，我们要搬到英格兰去，我父亲在那里找到一份工作。我害怕搬迁，但同时我又盼望着这次长途旅行。我也收到了我的第一本有插图的英文课本，母亲开始跟我一起学习英语。父亲想要奶奶跟我们一起走，但奶奶的签证迟迟没有拿到。然后，希特勒来了。紧接着，边界在我一生中第一次被关闭，就像牢房的门啪地一声关上，更确切地说，像一个无法逃脱的陷阱。

* * *

一九三九年夏天，我们搬到了布拉格，这是我们最后一次搬家。由于我们要搬进的那栋楼房正在竣工，父亲的姨妈特丽莎给我们提供了住处。特丽莎姨妈是我认识的唯一一个有钱人，她拥有一套布拉格最美丽的别墅（一九四八年革命后，共产党将其没收；先是首相住在那里，然后是总统本人）。别墅后面是一个美丽的花园，修建在特洛加陡峭的山坡上。特丽莎姨妈的女儿和她的家人也住在别墅里，这样我就结识了两个远房堂姐妹。年纪小的恺蒂和我同龄，我跟她建立了我童年时代的第一个友谊。现在想起来似乎很奇怪，因为盖世太保已经在

主宰这个国家，几乎每周都要颁布一个反犹太的新法令，而我们孩子却一点也不知道正在发生的事。我们在凉亭里度过了漫长、快活的时光，打牌或打麻将，在花园里采集水果或互相追逐。当时我不知道我正在这里度过多年来的最后一次假期，也不知道三年后恺蒂就会走进毒气室。

父母又设法对我隐瞒了几个月的真实情况，尽管很可能他们是在对自己隐瞒，或者毋宁说，他们无法想象随后迅速发展的事态。

一个接一个的禁令。首先，我不能离开这座城市，接着我不能上学读书，不能去戏院，不能去电影院，不能去公园，也不能乘坐有轨电车的前面车厢。

大约在那段时间，布拉格开始上演沃尔特·迪斯尼的《白雪公主和七个小矮人》。这诱惑太大了，简直无法抗拒；我去了电影院，坐在那里，在害怕被人发现和受到严惩的恐惧中看完整场电影。会怎么样呢？我不知道。我的生活经历还没有包括牢房，我也无法想象。可是，正因为触及到未知的事物，恐惧感才更加强烈。

我们最终搬进了公寓楼。在楼房里有三家犹太人。住在一楼的露西比我大一点，住在三楼的汤米大约比我小一岁。我们交了朋友，在一起玩耍。那时，住在布拉格郊外人们的习惯与那些住在小镇和村庄的人们是一样的。夏日傍晚，人们把椅子搬到屋外的人行道上，坐在那里聊天。虽然我们已经被禁止享受各种娱乐形式，但这类乐趣还没有遭禁。我们这群孩子在人

们中间遛来遛去，本来会马上被驱赶的，但人们却并不反对我们的存在。如果其中有人怜悯我们，他们会小心翼翼地不表露出来。接着，一九四一年九月的一天，露西眼泪汪汪地跑来告诉我们，她家就要被迁移到波兰去了。什么叫“迁移”？波兰在哪里？

露西哭着向大家告别。其中一个房客甚至还拥抱了她。第二天我看见他们全家人拖着行李箱走在街上。从此再没有人看见过他们活着。不久后，汤米也死在一个毒气室里。

* * *

战争开始时，我还差两周满八岁。很快我就明白了，这场战争的后果与我的生活，甚至与我的生存息息相关。空袭警报器一响，我总是坐在公寓大楼的地下室听着高射炮的隆隆声。我不知道炸弹意味着什么，只希望落下来的是英国的炸弹，而同时我又害怕炸弹会落在我身上，因此又希望它们根本就不是炸弹。我开始对政治和战争的进展发生了兴趣，这在我这种年龄是不同寻常的。我房间墙上挂了一张欧洲和非洲北岸的大地图。大人们不允许我在地图上插小旗或大头针，但我每天都跟踪前线的转移。许多当地的地名牢牢地印在了我脑海里，至死我也不会忘记，比如纳尔维克、特隆赫姆、敦刻尔克、克里特、托布鲁克、班加西、阿拉曼、奥莱利、罗斯托夫或沃罗涅日。战争结束后很多年，当我开始收集旧地图时，我下意识地

重又急切去查寻所有那些旧战场——在希腊，在法国，在乌克兰，或在利比亚沙漠。

我不被允许上学，逐渐地，大多数非犹太孩子开始回避我。漂亮的玛塞拉住在隔壁公寓，她的父亲宣称自己是一个德国人（他胸前别着一个令人厌恶的、闪闪发光的纳粹党徽）。玛塞拉开始在街上冲我大喊“犹太佬!”我不太清楚她这样做是什么意思，但我时时都感到羞愧。当命令下达，我必须在胸前佩戴六角星，上面写着“犹太”时，我就感到更加窘困，再也不愿出门。

我整天在家里做什么呢?我读书。在我所拥有的书中，最令我激动的是一本复述荷马两部史诗的书。我读了又读，直到我把整本书都能背诵下来。很多年以后我才意识到，尽管讲故事的人偏向希腊人，我却充满激情地同情特洛伊人。我赞赏赫克托尔，我喜欢帕里斯为他的死复仇。我也生活在一种被包围的状况中，所以我支持那些被包围的人。

一九四一年十一月底，我父亲被传唤迁移。他不是去波兰，而是着手准备去设防城镇泰里茨的一个新集中营。几天后，一九四一年十二月九日，正好午前半小时（我记得母亲正在做午饭），母亲和我也收到了传票。传票里没有提及我三岁的弟弟。别人都给三天时间准备，而他们只给了我们两个小时。

母亲恐惧而绝望地哭泣。我的小弟弟该怎么办呢?当母亲哭着说她宁愿自杀时，我尽力收拾我的东西，在邻居的帮助

下，把东西放进手提箱里。在必需品中有三本书：荷马的故事、狄更斯的《匹克威克外传》、凡尔纳的《格兰特船长和他的儿女们》。这些书是我以后三年半的精神营养。

*　　*　　*

那个下午，我变成了一个真正的囚犯。我失去了我的名字，得到了一个号码，这个号码我当然至今都记得：L54。

对大多数人来说，监禁孩子（更别提谋杀了）是最卑劣、最该受谴责的一种行为。当然这是对的，但这并没有触及孩子在这种状况下的感受。回顾我的经历，可以说我受的苦比我周围的成年人要轻。孩子比成人，尤其比老人的适应性强，他们（至少在相当大的程度上）缺乏正确地看待事物、充分理解他们的处境和环境的能力。他们对空间的理解也不同——对成人来说似乎是难以忍受的禁闭监狱，在孩子的眼里可能会是一个大世界——因为孩子具有把微小事情摆在重大事情之上的能力（女人在这方面的能力也远远超过男人），换句话说，孩子能够以小事为乐，或至少能够全神贯注在小事上，甚至当他们受到死亡的威胁时也如此。

我回忆起，经过几个月的被人排斥，我再次坐在火车里，看着乡村从眼前经过时，我感到很快活。实际上，我盼望着这种变化。我意识到情况也许会更糟糕，但我不去想它。我很高兴在最后时刻他们把小弟弟交给了我们，我们不必分离了。

他们把我们安排在属于泰里茨兵营的房间里。这里曾经住着十个或十二个士兵，而现在差不多有三十个妇女睡在里面。房间里没有任何家具。我们把带来的垫子直接放在地板上。由于没有足够的空间，垫子只好竖躺着放，一个人用两个垫子。简易的桌子用手提箱代替。这些妇女大多来自富裕家庭，习惯于舒适生活（她们一生中肯定从来没有在地板上睡过觉），对新的环境极为震撼。我可以想象她们中一些人肯定受了很多罪：为她们的子女担心，饱受失眠、疾病、不安和对未来恐惧的折磨。最初，这一切一点都没有使我烦恼。相反，我的新环境充满了冒险。我的乐观情绪跟她们的沮丧形成了鲜明的对比，以至于使我能够克服腼腆，获得自信。我帮助女人们拿行李，从一个地方搬到另一个地方。我感到强壮有力，甚至能够安慰她们。她们听我的话；有人甚至还夸我。无论听起来是如何矛盾，在这些不熟悉的环境中，我新获得的重要感几乎令我感到幸福。

大多数妇女令人难以置信地很快就适应了这种新的、压抑的生活环境。不久，房间里有了歌声，甚至还有了笑声。更重要的是，她们还讲了许多故事，我听得兴致勃勃。

我们到达后刚一个月，第一批迁移的人离开了。没人知道会去哪里，但发生的一切告诉我们，向未知迈出的每一步都是更糟糕的状况。被选出来的妇女再次把行李装进手提箱里，哭泣着拥抱那些暂时留下来的人。我也是留在集中营中的一个。

*　　*　　*

关于德国和前苏联集中营的牢房生活已经有了很多记载，我只能重复别人已经说过的话。在三年半的时间里，我从来没有见过一片水果；从来没有吃过一个鸡蛋，也没有吃过一克奶油（那时，还没有人知道吸收如此少量的胆固醇的益处），更不用说巧克力或大米，圆面包或一小片胡萝卜。然而，我不想回忆食物匮乏是最折磨我或是最使我全神贯注的事。尽管如此，食物在囚犯的生活中总是扮演一个很重要的角色，肯定在我看不到的地方，人们常以各种方式用食物来作交易和行贿。

我的第一次恋爱也跟食物有关。我写的关于她的故事（在题为《我的初恋》的集子里）基本上是自传性的。我甚至没有改变她的名字：米丽姆。大约战争结束前的一年，他们开始给孩子们分发一丁点脱脂牛奶（如果我没有记错，每天 1/16 公升）。那时我十三岁，牛奶由一个比我大两三岁的女孩分配。一天，她没有给我 1/8 公升（我弟弟和我），而是给了至少四倍的量。这种状况一天天持续，对这种百思不得其解的慷慨，我只能想象出一个理由：那女孩爱上我了。我心里充满了突如其来的、强烈的幸福感。集中营生活的恐怖一下子烟消云散。我变得迷迷糊糊，这也许符合那个年龄的人的初恋。在我眼里，米丽姆比别的女孩都要漂亮，但我从来没有跟她说过话，我仅仅在至少能瞥见她的地方遛来遛去。那个夏末，纳粹几乎

使泰里茨集中营空了，大多数囚犯被送到奥斯威辛集中营。我和我心中的恋人都没有被送走，但负责营里食物供应的我的姨妈却被送走了。她刚一走，额外的牛奶分量顿时就没了，我被突然带回到现实中。尽管如此，我还是没有看清楚姨妈的离开跟送奶姑娘热情的消退之间有什么联系。多年以后，从奥斯威辛逃生出来的姨妈才告诉我，当年是她让那女孩多给我一点牛奶的。在我的故事里，我试图暗示这一点，但我显然写得很微妙，没有一个评论家，也没有一个跟我谈论过这故事的读者，看出了这其中的联系。也许本来就应该如此：他们一直没有解开额外分量牛奶的谜，就像多年来我一直没有解开这谜一样。

我对缺乏自由的感觉远甚过对缺乏食物的感觉。从集中营的窗户望出去，我只能看见远方的山。我不能走出拥挤的集中营的大门，这一事实比别的任何事都使我感到沮丧。我记得有一次在集中营的学校里（学校只存在了几周，后来就因大批的迁移而遭解散），我们被要求写一篇主旨是“我们的选择”的作文。我描写了布拉格附近的喀尔克森林，皮特恩山上的公园；我写了树木，没有写人，因为我对人不太了解。我认识的人要么跟我分享同样的命运，要么消失在被战争所席卷的世界里。树木代表自由。森林跟似乎只幸存于梦中的安宁联系在一起。

我的老师很欣赏这篇文章，让我大声朗读它。也许她这样做，帮助我决定了未来的职业。但更可能，我在写这篇文章时，无意中意识到写作能够赋予人获得自由的力量。写作能够

使你进入真实生活中难以进入的地方，甚至是被绝对禁止的空间。更重要的是，写作能够使你邀请你的客人一道前往。

* * *

当你快满十四岁时，你偶尔会思考一下你一生想做什么，如果你自己不思考，别人会为你思考，因为生活要求你对上某种学校或干某种工作做出决定。在集中营里，这一切都谈不上。像所有的囚犯一样，我无力为我自己决定任何事情，我接受这个现实。我无奈地满足于得到一点可怜的食品，一块劣质的肥皂，冬天里的一桶煤块；这些东西代表一个人能期待的一切。未来只提出两个问题：我会留在这里还是会被他们带到某个一去便杳无音信的地方？以及：战争何时结束，我能活到战争结束吗？人们获得教育，工作，赚钱，用钱买东西，那样的世界对我来说太遥远，不真实。

泰里茨的生活不像别的集中营那样严格有序。没有人来检查营里是否打扫干净，也没有人检查那些不用干活的人早上是否起床，或者检查他们白天做什么。虽然每个人始终踩在生存和死亡之间的一条细线上，但同时，日常的程序却是令人厌烦的单调。白天总是在排队：领取早餐、午餐和晚餐；领取每日的面包、煤块或人造黄油的定量；领取水，去盥洗室或厕所。剩下的时间就是我们孩子们自己的了。说来奇怪，我们有一个球，我们用它来进行平常的运动，多数时候是玩排球或足球。

也许是因为我显示出了打球的天赋，在同类人中间我赢得了一定的威望。在大多数比赛中我被任命为队长，在扮演这个新角色时我原先的腼腆消失了。也是在这个时候，我经历了第一次真正的友谊。正如后来我所明白的，这些友谊实际上只是青春期迷狂的前兆，它把每一个邂逅，每一次漫不经心的谈话都转变成一个非常重要的经验。所有那些友谊的结局都很悲惨；我的朋友们，那些男孩和女孩，都进了毒气室，除了一个孩子，他是我真正喜欢的，叫阿瑞尔，他父亲是集中营囚犯自我管理委员会的主席。他在十二岁时被枪杀了。

* * *

关于囚犯们的团结，他们如何把自己的食品份额让给更需要的人，已经有很多叙述。这样的团结肯定是存在的，比如，我想不起在我们共同的生活空间曾经有人偷过别人的东西。可是，总的说来，集中营里的确有偷窃，偷窃那些最重要的东西：食品。甚至我能够得到好几个星期超额分量的牛奶，也是因为有人少得到了一些。我的姨妈在面条制品车间干活，偶尔把一块卷面团夹带出去，这也意味着别的囚犯会少得到一些。那些在蔬菜区干活的女人有时偷走一些青菜，但在这里，她们是偷看守的东西。对所有偷窃的惩罚是迁移，然后是死亡。但是偷窃仍在继续。我自己有时也设法偷一块生土豆或一小块煤。有一次我和一个朋友遛进了储藏室，里面存有党卫队员从

囚犯那里偷来的行李，我拿走了一个装得满满的手提箱。这次成功的夜盗是如此的刺激，直到今日我几乎都还记得在手提箱里发现的每一样东西，甚至一条睡衣裤上的图样。

这种偷窃当然可以用悲惨和饥饿来解释，但我认为，我后来在共产主义政权下的经历使我相信，其原因要比这深刻得多。当一个犯罪的政权瓦解了法律的准则，当罪行受到鼓励，当一些高踞于法律之上的人企图剥夺他人的尊严和基本权利，人们的道德就会深深受到影响。犯罪的政权知道这一点，试图通过恐怖来维持合乎道德的行为，因为如果没有合乎道德的行为，就没有任何一个社会——甚至被这类强权统治的社会——能够正常运行。但是事实表明，一旦人们失去了道德行为的动机，恐怖也收效甚微。

杀害我们的凶手从别人那里偷走了手提箱，我又从凶手那里偷走了，我为我的行为感到骄傲，一点也没有感觉到我的骄傲是多么有失尊严。

以后的岁月，我逐渐意识到很少有比失去的荣誉、受损的道德更难恢复的了，也许这就是我为什么在共产党政权期间要拼命地维护这些东西的原因。

一个建立在不诚实基础上的社会，一个将罪行看成正常行为的一部分而予以容忍的社会，即使这只是在一小部分特殊阶层之间，而同时这个社会又剥夺另一些人（无论这些人多么少）的荣誉，甚至生存的权利，这样的社会注定要道德败坏，最终彻底崩溃。

*　　*　　*

在课堂上朗读文章的成功一直留在我的记忆里。我写了几首短诗，并开始写一本小说，如果我没记错，那本小说跟我在集中营的生活毫无关系，而是关于美国的西部。有一个战前在学校教捷克语的囚犯（我不知道她是怎样发现我在写作的），主动提出在空闲时间教我。她给我讲解韵律的规则，可是理论终归是理论，因为就像散文书籍一样，诗歌书籍在泰里茨也根本不可能找到。

除了写作，我也开始尝试绘画。我在视觉艺术方面就像在文学方面一样没有受过训练，当然，我不得不自己摸索透视的技巧，但我能够抓住我居住的房间的外观，这一事实已让我心满意足。

长期以来，我一直很痛惜失去了那么多受教育的时间。但经过这些年后，当我回顾过去，跟淹没今日年轻人的大量观念、信息和文化（以及伪文化）的经验相比较，我可以说，我真正充分利用了我所碰到的任何一个小小的机会。我记得在营里演出的木偶戏，以及斯梅塔纳的《买来的新娘》音乐会。这出民族歌剧也许小时候我在布拉格的国家剧院观看过，现在却在我们监狱营房里上演。没有管弦乐队，只有指挥斯切契特先生用一个破旧的簧风琴为歌手伴奏。歌手们穿着他们最好的服装，站在低矮的台上演唱。我跟别的观众挤在一块，观众们听

得如痴入醉。我看见许多人眼里含着眼泪，感觉自己也要哭了。那种经验简直令人陶醉。多年以后，我在国家剧院观看这出歌剧的正式演出，有戏装，有管弦乐队，有合唱队，但我不仅对音乐感到失望，也对平庸的经验感到失望。

*　　*　　*

饥饿，以及强制居住在一个与世隔绝、严密监视的空间，自然使得我的童年不同于大多数同辈人的童年，但最使我的童年与众不同的是死亡的不断出现。人们就在我住的房间里死去。一群群地死去。抬尸体的人穿过了我的童年，葬礼马车上堆满了用未刨过、未油漆过的木料做成的木匣子，人们推拉着马车，他们中许多人很快也在这些车上结束生命。每天在大门口，我读着那些没有能够活到看见早晨的长长的人的名单，迁移的威胁一直悬在我们头上，尽管我对毒气室一无所知，但也感到它们在把人们带进一个无底的深渊。任何上了马车的人都消失得无影无踪。在战争快结束的日子里，当他们清除波兰和东德的集中营时，将囚犯押到泰里茨来，我每天看见马车上堆满了可怜的尸体。从那些凹陷的、灰黄色的面孔上，一动不动的眼睛经常瞪着我，没有人将这些眼睛合上。僵硬的手臂和腿，光光的头皮伸向天空。

当你被死亡所包围，有意识或无意识地，你不得不培养出一种坚毅。知道你明天可能被杀害，会唤起一种强烈的生存欲

望；知道正跟你说话的人，一个你也许喜欢的人，明天可能被杀害，会引起你对亲密的恐惧。你在心中建起一堵墙，将你内心脆弱的方面隐藏在后边：你最深沉的感情，你跟他人的关系，尤其是那些你最亲近的人。这是忍受经常的、令人绝望的和不可避免的分离的唯一途径。

如果你在童年就建立起这种内心的墙，那么你必须终其一生去拆毁这堵墙。问题在于，你能够设法彻底摧毁它吗？

* * *

死亡伴随着恐惧。我知道自己被一种无情的力量、一种为所欲为的力量所支配。我知道自己随时都可能被迁移，被带到一去不返的地方。我知道随时都可能有一个穿着灰绿色制服、帽子上缀着人头骨的人出现在我面前，揍我或杀掉我。

成年人可以接受恐惧，屈服于它，或者躲避它。但孩子对此没有真正的选择。孩子只能拼命地抓住他成长的世界里一个盲目的信念，也就是说，一个童话世界，在这个世界里，善的力量在与邪恶力量永不停息的战斗中获得胜利：女巫被打败，恶龙被斩首。在集中营的语境下谈论童话世界似乎显得悖谬，但不仅仅是我和我的同龄人逃进那个世界，跟我们一样无能为力的成年人也这样做。成人的世界，就像我们的世界，也被分裂成善与恶之间的原始斗争。在这场斗争中，我们的生命是完全被决定的，它发生在远处某个地方，超出我们的能力所及。

尽管如此，我还是记得十分清楚，几乎所有人都相信，善终将取胜而战争很快就会结束。这个信念帮助他们支撑自己，在羞辱、焦虑、疾病和饥饿中幸存下来。

这个世界当然不是一个童话世界，尤其是在那个年代和那些地方，对我周围的大多数人来说，那个支撑的信念被证明是空泛的。可是，我却活了下来；我活着看到了战争的结束。对我而言，善的力量，主要体现在苏联红军身上，的确是胜利了。就像许多战争中的幸存者一样，很长时间后我才完全明白，常常不是善与恶之间的力量在战斗，而仅仅是两个不同的恶，在为了控制世界而互相争斗。

* * *

然而，处在集中营的环境下，对黑白分明的世界的幻觉因强烈的感情经验而增强。我是如此强烈地盼望着一个时刻，以至这个时刻几乎显得不真实了：解放的时刻。

西方世界许多人痛苦地感到他们的生活缺少刺激，缺少一种更深沉的幸福，于是他们试图通过毒品或神秘主义去寻找所缺少的东西。很少有人意识到，如果没有被剥夺的深刻体验，就不可能有幸福的深刻体验。

到现在我还记得我站在被拆毁的监狱栅栏旁那天的每一个细节。我曾经以为我永远不会得到许可跨过这道栅栏。我站在那里望着无穷无尽的红军士兵，疲惫不堪的马匹，精疲力竭的

人，肮脏的坦克、汽车和大炮，都排成纵队行进。我第一次看见斯大林元帅的画像，很久以后我都把这个人的名字跟那个时刻联系起来。意识到我自由了，我控制不住地哭泣。就在我观看的时候，一个德国平民被打死，一辆坦克碾过一个囚犯，他贪婪地扑向什么人扔在地上的一盒香烟。可是这一切都没有破坏我的情绪，没有使我从幸福的高峰跌落下来。许多年后，当我回忆童年以及我的经历时，一个近乎亵渎的念头产生了：为了那种极度的自由感觉，所有那些被剥夺的岁月都是值得的。

同样地，用多年的苦难换来的极乐时刻常常不仅决定个人的生活，而且决定整个民族的生活。这并不一定是积极的事。相反，极乐之感是最短暂的感觉，可它却能长久地影响我们的判断力，尽管随后会不可避免地清醒过来，产生深深的失望。

我提到过我与成年人共有的那种无能为力的感觉。那是我童年时代最强烈的经验之一：面对着我们被迫前往的可怕命运时周围人的脆弱无力。

那些佩着耻辱标记、遭受厄运的人们的无穷无尽的队列，由少数武装人员押着，贯穿了我的整个童年。队列的长度可以用公里来计算，而队列中人的绝望程度却是无法计算的。对这些队列的印象伴随了我的一生，并经常决定那些吸引我的思想和主题的范围。

*　　*　　*

有时候，当我思考我的生活和工作，我会想到，对一个作家来说，任何经历，甚至最严酷的经历，都是有用的，只要他能幸存下来。我的意思并不仅仅是说，最可怕的经验通常会比日常生活提供更好的故事。当我们处在生与死的分界线上，或者相反，当我们知道突然获得拯救而感到狂喜时，那种强烈和极端的经验，通常比生活中别的事物对我们的影响更大。不过，极端的经验可以使我们的判断力变得不可靠。从分离的角度去看，从边界的角度去看，呈现在我们面前的世界通常与我们在正常情况下看到的有所不同。罪与罚，自由与压迫，权利与非法，爱与恨，复仇与宽恕，这些问题似乎都很简单，尤其在一个没有其他生活经验的年轻人眼里。

记得战后我对复仇的念头是如何地着迷。每天，我屏息收听实况转播当时举行的许多审判，包括最重要的纳粹以及捷克的通敌者。听到在纽伦堡审判中对罪犯判处死刑的报道，我欣喜万分。在这点上，我想我跟大多数同时代的人没有什么区别，但没有多久我就突然意识到了那些感觉的真正根源，这导致我重新思考我那些简单的判断。

我所产生的领悟，我试图在文章里表达的是：作为个人和集体，我们在这个世纪所经历的不同寻常的经验，可以使我们完全迷路。渴望从痛苦的经历中得出结论，这个渴望推动着我

们，导致我们犯致命的错误，不是使我们靠近我们希望获得的自由和正义的境界，而是把我们引向相反的方向。不同寻常的经验本身不会打开通往智慧的路。只有当我们能够隔着一个距离来判断我们的经验时，我们才能获得智慧。

* * *

童年所经历的事件无疑会影响一个人的一生。然而，童年的经验跟以后的经验之间的关系通常并不是直接的。我知道一些比我年龄大一点的人，长期被一种偏执狂的情感所控制，相信从前所经历的事情随时可能会再发生。而我的这种经历却产生了相反的效果。在我看来，我所经历过的事决不可能再重复，我幸存下来这一事实使我充满期望，尽管很难用理性去证实，以后在生活中再遭遇任何事我都能愉快地幸存下来。我在战争时期的经历的确帮助我保持一种距离，度过了多年来笼罩我成年的迫害。

如果战争经历唤醒了一些人对复仇的渴望，这也使得他们一生都对任何被他们视作敌人的人，甚至是一个潜在的对手变得冷酷，简单地说，作为一种狂热的受害者，他们常常屈从于另一种相反的狂热。

隔着某种距离，我逐渐得出结论，任何种类的狂热都是暴力和恐怖的心理前提，一种先兆，世界上没有任何思想好得足以证明去实现一个狂热的企图是正当的。在我们时代，拯救世

界的唯一希望是宽容。另一方面，那些无助的、绝望的人群，不是被“仅仅”驱赶进围绕着铁丝网和机关枪塔楼的集中营，就是被直接驱赶到毒气室或射击队前面的人，警告我们宽容是有限制的。无可争议的事实是，希特勒和他的密友并不隐瞒他们毁灭性的意图，要限制大多数人的自由，他们也毫不隐瞒狂热的决心，要不惜一切代价来达到目的。如果他们从没遇到过不可饶恕的冷漠、犹豫和软弱，他们本来也许会有所克制。宽容决不意味着宽容那些不能宽容的事情，决不意味着宽容那些要限制他人自由甚至生命权利的人，尽管这可以被证明是出于最崇高的目的。

我知道实质上这都是些简单的原理，但这些年来，我常常看到，正是这些不言自明的道理是最难维持的。一次又一次，我们无能为力地看着大众朝着由某个新变种的狂热为他们准备的命运前进，对这种新狂热，大部分是出于自私的理由，我们准备容忍，或至少公开宣称我们无力做出任何行动。一次又一次，我们本来可以不用流多少血就制止住暴力，但我们错过了机会。经验告诫我，如果我们不从灾难中吸取教训，如果我们不接受这些简单的原理，那么我们本可以为决定人类命运而做出行动的机会将从我们身边擦肩而过。

（景黎明　景凯旋　译）



布拉格精神

伊凡·克里玛

在过去几年中我去过很多地方。我游览了许多城市，看了许多教堂、博物馆、美术馆、公园和皇宫。这给我留下了一种奇怪的混杂印象，一种不能确定我是在何处看到这些的感觉。这种不确定并不是记忆力差造成的，而是因为我很少有时间与那些城市建立任何关系。一个城市就像一个人一样：如果我们不与它建立真正的关系，它就只是一个名字，一个很快从我们头脑里消失的外在形式。要建立这种关系，我们就必须观察这个城市，理解它的

特性，它的"自我"，它的精神，它的身份，在时间和空间的演变中形成的它的生存环境。

关于布拉格精神，已经有许多研究和论文。还出版了像《神奇的布拉格》以及《布拉格，神秘的城市》这样题目的书。有趣的是，这些书是由外国人写的。我读过的最出色、最有内容的一本关于布拉格的书是由一个叫 A. M. 李普利诺的意大利人写的；其他的书则是由布拉格的德国人或犹太人写的，后者中的大部分人为逃避纳粹，不得不从捷克斯洛伐克移居国外。他们对布拉格的描写，似乎主宰了访问过我家乡城市的许多游客的想象。他们描写了一个神秘、刺激的城市，这个城市以它的格调，用并存了几十年，甚至几百年的三种文化出色和刺激的交融激发了人们的创造力。这三种文化就是捷克、德国和犹太文化。讲德语的布拉格本地人约翰内斯·乌兹迪尔说过这样一句双关话，"我是一个世界主义者"。在他看来，布拉格的周围环境之所以有一种童话般的美，正是因为你能"超越民族性"生活在这里，因为民族间的冲突相互抵销了，产生出一种非物质的、难以定义的神秘世界，一个被认为既不是捷克人，也不是德国人，也不是犹太人，甚至也不是奥地利人的社会。乌兹迪尔，就像他的许多同时代人一样，描绘了他的布拉格及其充满了闲逛居民的街道，但他也描绘了一个风景如画的布拉格，空荡荡的小巷，夜总会，露天舞台，剧院和有歌舞表演的餐馆，小商店，小咖啡馆，更重要的还有啤酒餐厅和小酒馆，学生俱乐部和文学沙龙，自然也有妓院和多姿多彩的大都

市的下层社会。当然，这幅图景是由他那代人的经历，也是由世纪之交生活在这儿的许多伟人所支配的。只要想一想作曲家德佛札克和史麦塔那，作家哈谢克、卡夫卡、里尔克、魏菲尔、乌兹迪尔、布洛德，以及政治家马萨里克。一代伟大的演员和歌唱家使捷克和德国的剧院充满生机；阿尔伯特·爱因斯坦在德国大学讲课；捷克查理大学在经历了一段漫长的沉闷时期以后，能够以拥有许多在各自领域中闻名世界的学者而自豪。这样一种卓越的创造精神的聚集，当然不可能用外部环境来解释，因为外部环境只是提供一个能表现卓越的地方。不过，在奥地利帝国的末期，它的确为自由的创造提供了足够的空间，仿佛是预感到行将来临的灾祸，那种精神渗透了这座城市的生活。

但是我觉得，对布拉格的外貌和精神影响最大的并不是自由，而是不自由，是奴役的生活，无数耻辱的失败和残酷的军事占领。世纪之交的那个布拉格已经不复存在，那些记得那段时期的人们也不再活着。犹太人被谋杀了，德国人被流放了，许多名人被驱逐出国，分散在世界各地，小商店和咖啡馆关闭了：这就是布拉格带给新世纪的遗产。

当然，这种盛行于上世纪末和本世纪初的精神在世界任何地方也都不复存在了。只是在别处，这种转化不是那么富有戏剧性，那么明显。但是，在今天这座城市，是哪种精神在盛行呢？

* * *

布拉格是由普热美斯（Premyslid）王朝选为首都的。它管辖的领域不是很大，但它处在欧洲中部的地理位置却注定使它成为许多外国利益发生冲突的地方。在有记载的历史开始不久，其他人就加入了捷克人：最初是犹太人，然后十三世纪是德国人。他们都生活在同一个统治者之下，生活在一个被德语称做“Boehmen”的土地上，这个特别的德语词在捷克语中并不存在。与后来受到十九世纪和二十世纪民族主义影响的解释不同，原始资料告诉我们，总的说来捷克人和德国移民相处得很友好，不管他们生活在边境地区还是在首都。犹太人的生活不太稳定，不时有向犹太人发泄愤怒，有时讲捷克语有时讲德语的仇恨煽动者。除此以外，所有生活在这片土地上的人，在瘟疫和战争时期受的苦难都是一样的。

在欧洲发生的战争很少会不影响到捷克这个国家。布拉格经常被围攻和占领，然而尽管这样——也许正因为如此——这座城市更宁愿谈判，甚至投降，而不愿反抗。这样的政策（经常遭到批评）使它得以幸存下来，虽然不是没有损失。

一六二〇年，捷克贵族政权在反抗哈布斯堡王朝的一次失败的起义后丧失了它的独立，这个国家甚至失去了在此之前享有的有限自由。布拉格不仅遭到了占领军的掠夺，而且也遭到了统治这座城市的人的劫掠。在鲁道夫二世时期收集的艺术精

品几乎被洗劫一空，尽管在十七世纪初它们属于世界上最有价值、最昂贵的艺术品。鲁道夫死后，绘画被运往维也纳，不久许多作品又被瑞典人（瑞典是征服过布拉格的许多国家之一）当做战利品拿走。剩下的艺术品被后来的哈布斯堡统治者陆续运到维也纳。

但是，物质损失仅仅是降临在这座城市的部分厄运。新教牧师被驱逐出国，大部分上流社会的人士也离开了。政府、教育、甚至人们心灵的监护也落到了外国人手中。布拉格曾经是国王的所在地、人文主义学识的中心，这时成了维也纳宫廷的休闲胜地。这座带头抵抗天主教会的欧洲城市，很快（必要时还使用武力）就皈依了天主教。

最常用来形容布拉格的一个称呼是："一百个塔尖的城市"。很少有人意识到，许多尖塔和巴洛克式的大教堂正是在这段皈依天主教的时期修建的，对许多人来说，那是一段与暴力、强制流放、失去故土或至少失去一个人的原来宗教联系在一起的时期。

然而另一方面，也不能声称这座城市只经历了损害。来了新的传教士，修建了新的教堂，新的统治者为他们自己建造新的宫殿，这一切都有助于为布拉格的市民和普通百姓创造一种生计。也正是在这段时期，大多数享有盛名的宫殿和花园由欧洲最优秀的巴洛克风格的建筑师设计和修建而成。

可是，某个东西却破灭了。那次失败永远地影响了这座城市的精神，因为除了几个短暂的时期外，那次失败，自由的丧

失，对外国统治者的屈从，已经永远不可消除。新的失败和新的损害随之接二连三地发生。然而，这正是这座城市的神秘部分，它甚至能够从如此糟糕的厄运中引出某种积极的东西。

布拉格最显着的特征之一是不事张扬。弗兰茨·卡夫卡（就像许多别的知识分子一样）曾经抱怨，布拉格的一切都是小而狭窄的。他当然说的是生活环境，但城市本身、城市的面积也是如此。布拉格是那些为数不多的大城市之一，在它的中心，你找不到一座高楼大厦或凯旋门，甚至许多宫殿内部虽然富丽堂皇，外表却简朴得一点不引人注目，看上去就像兵营，似乎要努力显得比实际更小。上个世纪末，布拉格人仿造了一座艾菲尔铁塔，但他们却将它的体积缩小了五倍。在两次世界大战之间，他们修建了许多学校、体育馆和医院，可是他们却没有像伦敦、布达佩斯或维也纳那样建一个宏伟的议会大厦。一九五五年，共产党人竖起了一个巨大的苏联独裁者约瑟夫·斯大林的纪念碑；七年以后，他们自己又把它拆毁了。

本世纪初那些可能被认为是微不足道的东西或粗俗的东西，我们今天却理解为是一种人类的特性，被神奇地保存下来。

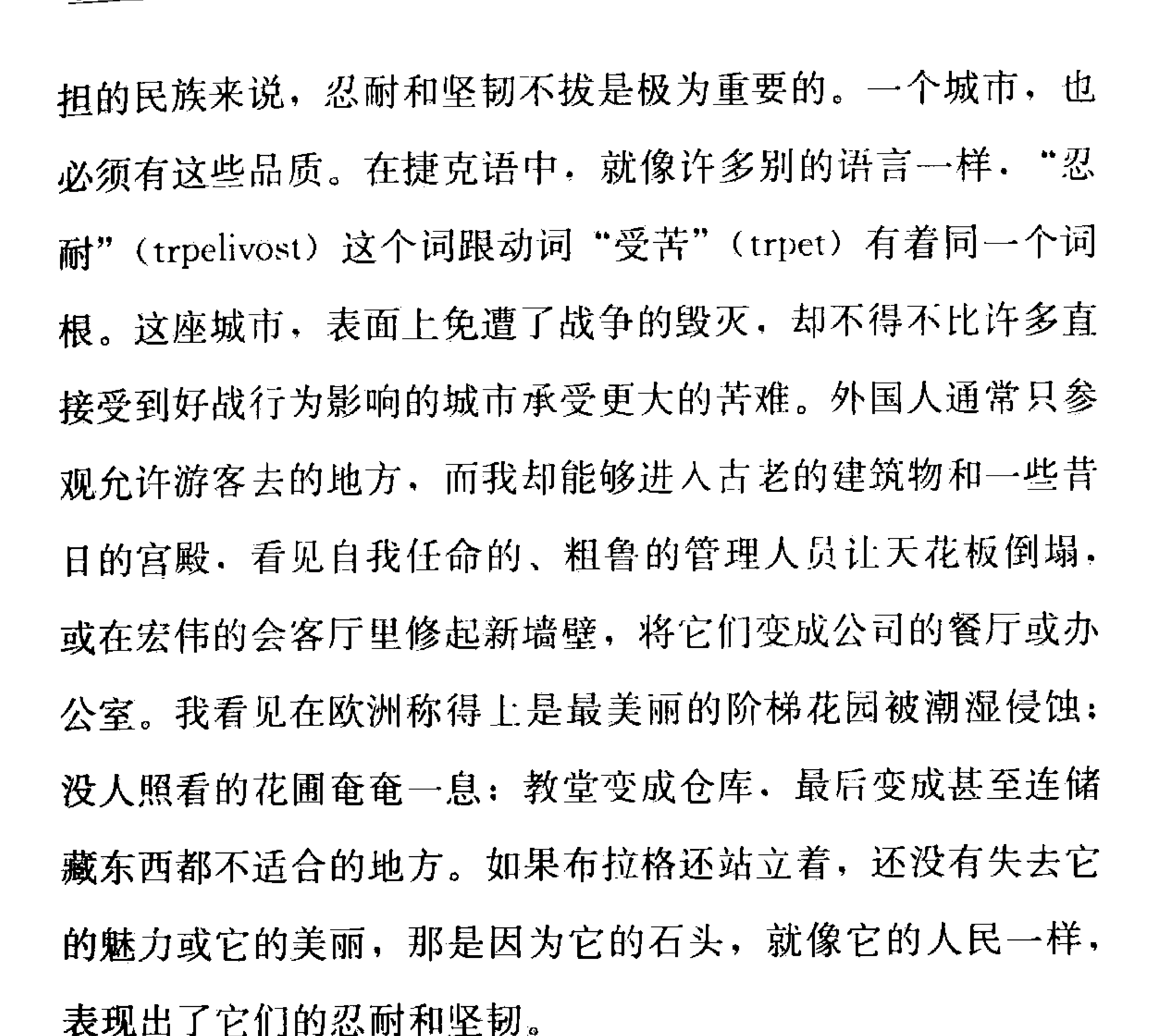
一种均衡感也渗透到人们的生活中。捷克的生活并不追求大肆张扬，追求“巴纳和孛利”这样大的广告、烟花、令人目眩的社交舞会、赌场或盛大的军事游行。它更倾向于市集、季节性的节日和朴实的舞蹈。最显耀的庆祝活动曾是索科尔（Sokol）体操比赛，在当时是世界上最大的体育馆进行（体育

馆修建在布拉格郊区，这样它的巨大就不会有破坏性）。这样的比赛聚集了上万的体操运动员，在近二十万观众面前同时表演指定动作。但是，即使像这样的事件也仅是体现了适度和有节制的激情，而不是想使世界惊叹不已。

*　　*　　*

一个和平展开的历史似乎是在人们的不知不觉中流逝，而一个充满暴动和颠覆、占领、解放、背叛和新的占领的历史，却像一个负担，像一个不断让人们意识到生活的不确定的告诫，进入人们和城市的生活。布拉格没有许多公共的纪念碑或纪念馆，但却有许多建筑物，其中曾监禁、折磨或处死过无辜的人，通常这些人都是国家的精英。这正是布拉格有节制的一部分，它并不展示这些伤疤，就好像它希望尽快忘却它们。这就是为什么他们总是在拆毁象征着最近时期那些人的纪念碑（皇帝们的和第一任、第二任、现在又是第四任总统的纪念碑，这些为了向征服者们致敬而修建的纪念碑）。街道也不断地被更名。仅仅在本世纪有些街道就换了五次名字。陌生人走在街上可以对此不在意；一个熟悉这地区的访问者可能就会感到困惑，不知道自己是否迷了路。采用新的街名证明了，人们试图清除这个城市某些不能被清除的东西——它自己的过去，它自己的历史，一个似乎难以承受的巨大历史负担。

对一个承受着自己命运负担的人，一个承受着自己历史负



担的民族来说，忍耐和坚韧不拔是极为重要的。一个城市，也必须有这些品质。在捷克语中，就像许多别的语言一样，“忍耐”（trpelivost）这个词跟动词“受苦”（trpet）有着同一个词根。这座城市，表面上免遭了战争的毁灭，却不得不比许多直接受到好战行为影响的城市承受更大的苦难。外国人通常只参观允许游客去的地方，而我却能够进入古老的建筑物和一些昔日的宫殿，看见自我任命的、粗鲁的管理人员让天花板倒塌，或在宏伟的会客厅里修起新墙壁，将它们变成公司的餐厅或办公室。我看见在欧洲称得上是最美丽的阶梯花园被潮湿侵蚀；没人照看的花圃奄奄一息；教堂变成仓库，最后变成甚至连储藏东西都不适合的地方。如果布拉格还站立着，还没有失去它的魅力或它的美丽，那是因为它的石头，就像它的人民一样，表现出了它们的忍耐和坚韧。

* * *

我常纳闷，不知道布拉格的哪一处地方可以视作它象征性的中心。城堡？老城广场？温瑟斯拉斯广场？城堡，尽管是明信片上最常见的景象，也是艺术家们最经常描绘的，在我眼里却有着不同的象征。温瑟斯拉斯广场，直到十九世纪还是一个市集场地，跟这座城市的命运缺乏紧密的历史联系。那么老城广场呢？它毫无疑问象征了捷克的历史重负。将近四个世纪，它一直以一六二一年那场可耻地当众处死二十七个捷克贵族、

居民和精神领袖而著名。它已成为耻辱、人类口是心非、布拉格人随机应变的象征。一次又一次，向当政者致敬的庆典都在这里举行，无论这些当政者是受人们爱戴，还是不受人们爱戴（通常是不受人们爱戴），常常看见许多人来这里表示敬意，他们或是被利益所驱使，或是因为出于恐惧。

在我看来，这个城市的物质和精神中心是一座差不多有七百年历史、贯穿东西的石桥。查理大桥是这座城市在欧洲的位置的标志，至少从这座桥的桥基建成以来，欧洲的两半就一直在探索对方。西方和东方。同一个文化的两条支流，却代表了两个不同的传统，不同的欧洲人部族。

这座桥也代表了布拉格独特的不受伤害性，从灾难中恢复的能力。几百年来，它经受住了经常淹没布拉格的洪水。仅有一次它受到损害，那是在两百年前，当时有两个桥拱坍塌，与桥上的行人一起卷入滔滔的水中。但这座桥很快就修复了。当代编年史家将这个事件视作这座城市的最大灾难之一，今天的布拉格市民对此已不再知晓。

* * *

布拉格人的语言也是不事张扬的。它充满了方言，不像俄语，例如，它没有大量的豪言壮语。一个当代的捷克作家会对将他的城市描写成“迷人的”或“神秘的”犹豫不决；甚至这样想，他都会感到迟疑。

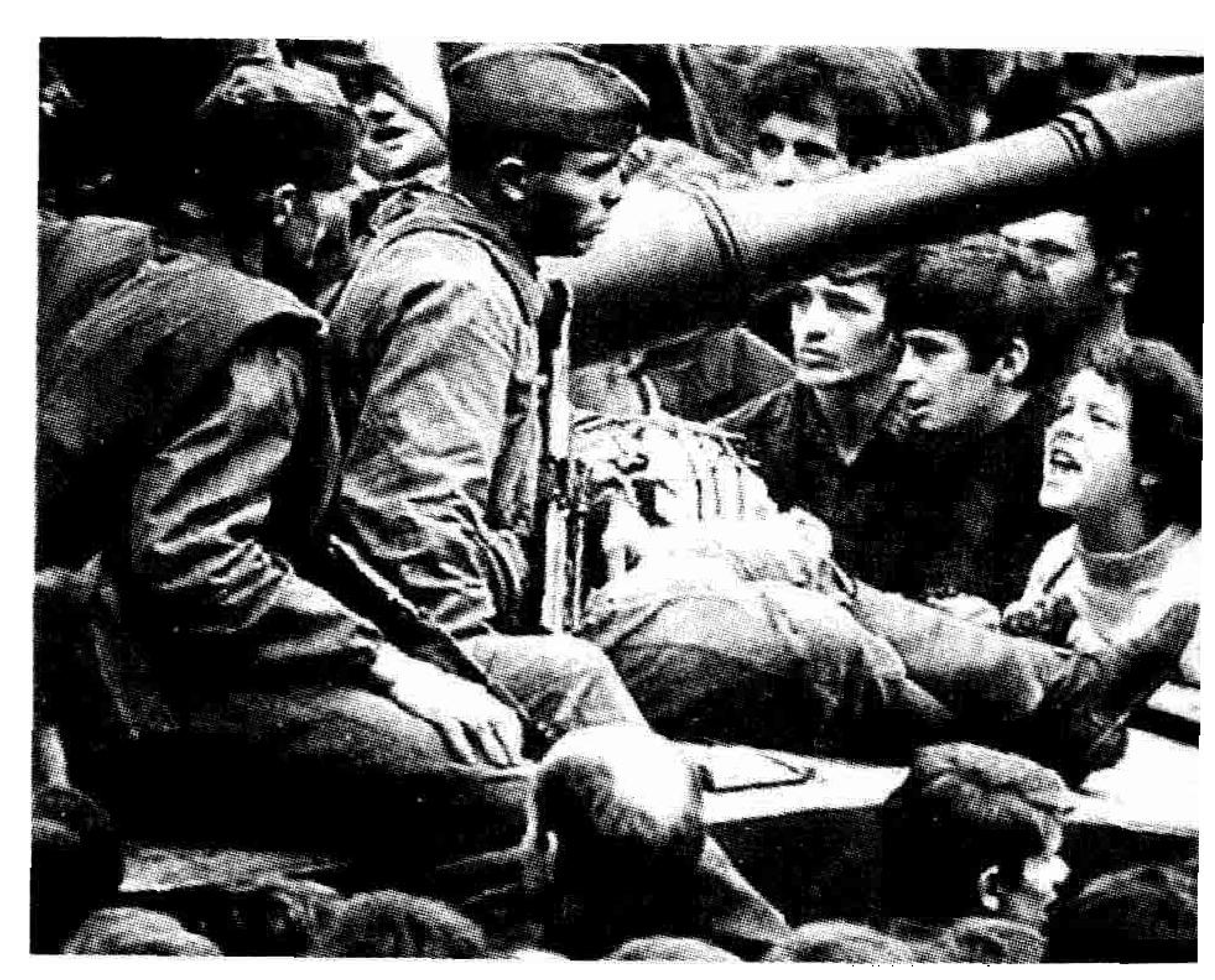


《表》，（捷克）寇德卡（Josef Koudelka）摄。1968年8月的那个下午，摄影师冒着生命危险，记录下布拉格之春被苏联坦克大炮结束的瞬间。画面背景是被肃清的空寂的大街

瓦茨拉夫·哈维尔在他的剧本《观众》（Audience）里试图为一个不得不在啤酒厂工作的遭禁作家的处境取个名称，他反复使用这样的话："它们是悖谬，对吗？""悖谬"这个词也适用于这个城市的精神。布拉格充满了悖谬。这里到处是教堂，然而只有少数人信奉基督教；它为自己几百年来拥有中欧最古老的大学及拥有相当数量的文化人而感到自豪，可是世界上很少有几个国家像它那样对学问如此轻视。

另一个悖谬是高耸于这个城市的建筑物：布拉格城堡。它是中欧最大的堡垒之一（它的大体方案完成于大失败的时期之前），这座大城堡最后一次大整修是在统治者很少住在里面的时期。现在它是总统府的所在地。他们的命运反映了他们所统治的这座城市的命运。九个前任总统，有四个在监狱里度过了三年多；第五个在监狱里度过了一段短暂时间；另外一个（也许最好被遗忘，因为他的总统任期大部分是在纳粹占领时期）死在监狱；另外三个之所以免遭坐牢或死刑，是因为逃离了这个国家。监狱与皇家城堡之间的联系是多么古怪和悖谬！

也许只有在一个如此充满悖谬的城市，才会在相隔几周的时间内，诞生出两个截然不同但又都杰出非凡的作家。一个是用德语写作的犹太人，是个素食者，绝对禁酒者和专注于自身的苦修者；他如此强烈地意识到自己的职责，作家的使命，自己的缺点，以至于生前大部分作品他都不敢出版。而另一位是酒鬼，一个无政府主义者，是个讲究美食的人，一个嘲弄自己的职业和责任的性格外向的人，他在酒吧里写作，为了几瓶啤酒就当场卖掉自己的作品。弗朗兹·卡夫卡和雅诺斯拉夫·哈谢克（《好兵帅克》的作者），两人在仅仅相隔几条街的地方度过了他们短暂的一生（他俩都过早去世，时间相距不到一年）。他们都利用同一个时期创作出了天才的作品，但这些作品似乎不仅被时代分开，而且也被本土分开。自那以后，布拉格人就用“卡夫卡式”来形容他们生活中的荒诞，把自己对这类荒诞满不在乎，用幽默和十足的消极抵抗来面对暴力的这种能力称做“帅克式”。



布拉格之春

*　　*　　*

旧时代的布拉格已经一去不返了。没有人能够使那些被杀害的人复生，大多数被驱赶出国的人可能永远不会再回到这座城市。然而，布拉格仍然幸存了下来，并且再次尝到了自由的滋味。它的精神也完好无损。一九八九年打开通往自由之路的那场革命，生动地证实了这一点。革命通常以夸张的口号和旗帜为标志；流血，或至少玻璃砸碎，石头乱飞。获得了“天鹅绒”称号的十一月革命，区别于其他革命的，不仅在其和平方式，而且也在于斗争中所使用的主要武器。这就是嘲弄。布拉格几乎每一个可用的空间——建筑物的墙壁、地铁站、公车和有轨电车的窗玻璃、商店橱窗、街灯柱、甚至塑像和纪念碑——在几天时间内，难以置信地铺满了招牌和海报。尽管所有的口号只有一个目的——推翻独裁统治，但它们的语气却是温和的、嘲弄的。布拉格的市民不是用刀剑，而是用玩笑给他们所鄙视的统治者致命一击。然而，这种奇特的、不动感情的斗争方式的深处却有着惊人的激情。在这座杰出的城市的生活中，这是迄今最近的，也许是最杰出的悖谬。

（景黎明　景凯旋　译）

有权者与无权者

伊凡·克里玛

当我还是一个孩子时，我就体验了一种无权者受有权者支配的社会状况。受到广泛认可的是，一些人可以被剥夺任何权利：自由迁移的权利，生存的权利，甚至举行一个庄严的葬礼的权利。在我们这部分世界，人人对这种正义或毋宁说是非正义的社会状况都有一些个人的经验。正如我们的父辈关注的是社会问题，我这代人关注的则是正义问题，或更确切说，关注的是权力者将正义悬置的犯罪行为。三十年代初期，大萧条使我们乐观的父辈看到

了面对贫穷、失业和饥饿时个人的无助。纽伦堡诉讼，莫斯科审判，奥兹维辛和沃尔库塔则使我们这代人看到了，面对极权主义国家罪恶或凶残的暴政时个人近乎绝望的无助。上一辈人对于无限制的经济发展的没有根据的信仰破灭了，正如我们这代人对于社会会沿着乌托邦路线重新组建的天真信仰也破灭了。每一代人都喜欢把自己的经历看成是独特的，把自己的成就和灾难看成是划时代的和史无前例的，这就妨碍了他们对其成就和失败的真正范围和意义进行评估。

*　　*　　*

没有一个违反人道的现代罪行——装模作样的审判，事先安排好的判处无辜者死刑的裁决，奴隶劳动，大规模处死，对整个民族的屠杀——是这个世纪的发明。我们审视任何一个历史时期都可以发现类似的事。审判苏格拉底、扬·胡斯（Jan Hus）、布拉格的耶罗宁、杰奥达诺·布鲁诺、卡米勒·德斯姆兰、马瑞亚·安托内特或德雷福斯的法庭，以及成千上万追捕异教徒、持不同政见者或其他“叛徒”和改革者的法庭，都不是出于渴望追求真理的动机。他们根本不想做出任何努力去弄懂，更不要说去判断那些指控的真实情况。他们仅仅竭力支援和效忠于现存的权力集团，惩罚任何由集团挑选出来受到指控的人。他们严厉地惩罚那个人，作为一个警告，向任何胆敢有自己异端思想的人灌输恐怖。他们在知道争端的实质之前

（有些事情他们甚至不能承认，更不用说去处理了），在他们看见文件之前，或看见被告的面孔之前，他们就已经知道他们的裁决了。

我不需要详细论述奴隶劳动——毕竟，直到两个世纪前（对俄国人，对西半球的黑人来说，奴隶劳动只是上个世纪的事），奴役还是世界的大多数人都很熟悉的事情。

那么对整个群体甚至整个民族的屠杀呢？历史提供了种族灭绝的足够证据。《圣经》里有许多屠杀整个王国和公国人口，包括妇女、孩子甚至家畜的故事。在法国大革命中，成千上万的无辜公民被处死。在上个世纪，土著美国人的整个部落被消灭——这是在一个用当时最自由和最民主的宪法来管理自身的国家。

我们决不应该忘记，人类的历史是残酷的。我们应该意识到，所谓的文化、文明、人道主义或合法性，只不过是勉强覆盖在一个血腥本质上的薄薄的外壳。如果相信几百年来决定人类行为的力量已经被驯化了，就因为我们（至少是部分地）已经确定了它们是什么，并且给它们命了名，那就太天真幼稚了。然而，最近这几代人又再次屈从于这个幻觉，以为人类正在进入一个新时代：一个物质和精神丰富的时代，一个理想终于实现并且再没有人敢公然背叛它们的时代。这些理想——诸如爱情、兄弟友谊、法律面前人人平等和基本的公民自由——已经被宣布了（以及遭背叛了）几十年，如果不是几百年的话。

* * *

整个历史始终都贯穿着有权者与无权者，强者与弱者之间的斗争。有权者是埃及的法老，无权者是以色列的小部落。有权者是罗马人，无权者是勇敢而孤立的迦太基人。有权者是封建贵族，无权者是人数众多但缺乏组织的农奴。天主教会是有权者，那些徒劳地恳求耶稣的力量来对抗刀剑的分散的寻求真理者们是无权者。康斯坦斯议会是有权者，扬·胡斯是无权者。美国殖民者是有权者，用弓箭、几枝老式枪和绝望的决心来抵抗大炮和有组织军队的印第安人是无权者。盖世太保是有权者，犹太人和被征服国家的居民是无权者。每一个现代国家都是有权者，尤其是不仅拥有所有武器（真正恐怖的力量），而且拥有经济和精神控制手段的极权主义国家，而仅仅拥有一个投票，一个仅仅在理论上有权表达如何管理国家的意见的市民是无权者。

权力者的力量从来不是（或几乎从来不是）来自某些更高的授权，或来自精神上的价值，或因为他们垄断了真理或智慧，尽管权力者可能也曾试图声称这一点。它只是来自力量的优势。这种力量通常建立在被统治的生灵的数量上，建立在他们武器的威力和他们的组织能力上。

有时候，权力者的胜利实际上预示了他们的失败，正如无权者的失败或死亡预示了他们的政党、地位或信仰的胜利。罗

马帝国消亡了，基督教徒的后裔却幸存下来，并至少把他们殉难祖先的信仰保持了下来。扬·胡斯或许也会被封为圣徒。在历史上有许多这样的时候，过去的封建贵族因害怕他们的农奴而颤抖，正如过去的资本家害怕他们的工人一样。

然而，即使充满感激的子孙要为他们竖立起金色的纪念碑，即使子孙在他们死后宣布他们是神或圣徒或民族英雄，不可改变的事实是，这些人已经被杀害了，他们唯一的、不可替代的生命被浪费了，在他们最鼎盛的时期被切断了：苏格拉底、基督、扬·胡斯、杰奥达诺·布鲁诺、卡米勒·德斯姆兰、伊撒克·巴贝尔、奥斯普·曼德斯塔姆、伯瑞斯·皮里纳克、法热·科尔比、约瑟夫·恰佩克、沃蒂斯拉夫·万库拉、卡莱尔·波拉切克。伴随他们的还有数千个人，常常是他们那个时代最正派、最诚实和最可信的人物。他们死在占领者的十字架上，宗教法庭的火焰里，第一次革命的断头台上，第二次革命（反革命）的排枪下，或第十次革命的集中营里。从粗暴残忍的权力的立场来看，所有这些人都是无权者。他们的王国不属于那个权力的世界。在这个王国里，其他的价值和关系占有统治地位，我们只能问，假如他们没有过早地沉默，这个世界会怎么样？我们会怎么样？

* * *

在大多数法规里，法律都区分了谋杀和过失杀人。在后一

种情况下，一个人杀死另一个人，可能是出于自卫或误杀，或愤怒，或精神突然失衡。甚至在犯下如此可怕的行为后，他还可以回到人性的轨道。另一方面，一个凶手杀人是出于故意，出于仇恨、狂热或贪婪。他杀人是为了达到一个有计划的目标。一个凶手故意离开了人性的轨道，要回到这条他意欲抛弃的道路也许会非常困难。

甚至在权力者对无权者所采用的最残酷的行为中，我们也发现同样或者类似的区别。强大民族驱逐弱小民族，同时还羞辱、奴役和屠杀他们。罗马人有组织的军队，德国人好战的种族以及一帮野蛮的阿瓦尔人横扫欧洲。他们为领土、畜群、庄稼、黄金和俘虏而战。他们抢劫掠夺，有时候见人就杀，有时候又慷慨地给战败者一条生路或者奴役他们。他们在到达前散布恐怖，离开后留下恐怖。然而，在他们的行为和宗教裁判的行为之间是有区别的。宗教裁判根据精确的计划挑选出受害者，然后折磨他们，在肢刑架上摧残他们的肉体，以便摧毁他们的良知和精神，以冷酷的方式杀害所有的反抗者。在北美殖民者的血腥行为和纳粹警察机器的行为之间是有区别的，北美殖民者在向西部发展时，不断地与缺乏武装、基本上是无助的土著部落进行战斗，纳粹警察机器则是用一种有计划的、冷酷的方式，屠杀了几百万欧洲的犹太人。

也许有人会正当地提出异议：是否被谋杀还是仅仅被杀死，对受害者来说有什么区别呢？的确，这个区别只对那些活下来的人有意义，对他们回归人性有意义。一个为了自己的利

益而有意决定谋杀的权力，仍然是一个犯罪的权力，即使它后来改变了其道德品行，试着忘记他们的过去，或否认他们的过去。一个犯罪的权力过去是，将来仍然是整个人类社会的一个威胁。

恐惧从来都是权力最忠实的同盟。谁能想象出在一个被围困的城市里市民的恐惧，当敌人爬上围墙时妇女们的恐惧？宗教裁判所的法官刚一到达中世纪的城市，数千人恐惧不安地躺在床上。当那些骇人听闻的种族法律生效那天，在犹太家庭里是一种怎样的焦虑？当三K党点火时，黑人是一种怎样的恐惧？当雇用的杀手和独断专制权力的虐待成性的执行者在清晨沉默地搜索时，那又是一种怎样的屏息凝神的恐惧：在法西斯的意大利，在纳粹的德国，在佛朗哥的西班牙，在斯大林的苏联，在波希米亚和摩拉维亚属地，在巴拉圭，阿根廷，乌干达，智利，伊朗，中国，也门，衣索比亚，印尼，秘鲁，古巴，阿富汗和柬埔寨？有多少国家的人民没有尝过致命拂晓的苦味，没有屏息以待地望着狂热的死亡信差就在他们的窗户下跳舞？

进攻者知道恐惧总是先于他到达。他也知道真正的恐惧会使男子汉大伤元气，引起恐慌并削弱对抗。这就是他利用恐惧的原因。他发动突然袭击，戴上可怕的面具，他大吼、尖叫、挥动火把、发出威胁、擂响锣鼓、敲打锅盖，让士兵排列成看上去比实际人数更多的队形，将骷髅标志别在帽子上，警报器安在飞机机翼下。没有任何权力不是依靠某种形式的恐怖。人们不仅生活在对远方狂暴冲来的侵略者的恐惧之中，也生活在

对神或上帝以及人间的代表的恐惧之中。人们生活在对官员的权威和地主管家的恐惧之中，生活在对失去家园、失去为了生存所必需的食品、失去土地或工作的恐惧之中。

解放人的每一个努力，实际上都是为了使他从恐惧中解放出来，为了使他不再感到他所从属的环境是一种威胁所做的努力。权力越残忍越绝对，它剥夺人的自由和产生的恐惧就越多。

如果权力变得完全绝对，它就可以采取任何专制行为，可以诬陷任何人，以虚构的罪行逮捕他，判处他，剥夺他的财产、工作和自由，更严重的是，当众羞辱他，接下来恐惧也可能变得如此绝对，以致于几乎不用做任何事就可以维持它。权力者只需要偶尔表明，只要他们愿意就能够为所欲为。在我们生活的这个世界里，掌权者的统治方式是人类史上前所未有的。他们可以控制、消灭个人和整个民族。只要这些方式存在，我们的世界就仍然会是一个恐惧的世界。

无权者躺在床上，恐惧强烈地刺激着他们的梦和行为。渴望摆脱焦虑的无权者通常只看见两条出路：逃离到敌对权力的范围之外，或自己变得有权。恐惧产生权力之梦。

毕竟，没有什么神赋的权力。它存在于人们身上，存在于他们的行为和社会地位之中。皇帝、国王、第一书记或总理都属于人类，无论他们如何极力使我们相信，他们具有神的血统，或者说，他们至少享有天意的特别保护。但有一天，他们却被拖出去面对行刑队，被砍掉头颅；或者，如果他们已经死了，他们从坟墓里被拖出来，以此证明他们是人以及他们的尘

世实质。任何在实质上属于人的东西都是可以获得的；一个人只需要找到为自己获取权力的手段，从天上把权力拉下来，从那些目前拥有它的人那里把它偷走。对无权者来说，获得权力的幻想给人以摆脱恐惧枷锁的指望；它不仅允诺世间的物质，也允诺自由。

我们已经说过，权力依赖于力量，力量依赖于数目、组织和有效的武器。正是以这种方式，那些被扔给狮子、被折磨和被谋杀，那些谈论另一个不属于此世的王国，其价值体系不为此处所承认的无权的基督教徒，后来却占据了主导地位，其人数和组织不断扩大，直到有一天，他们不仅控制了修道院和牧师，而且也控制了城堡和武装的十字军队，在他们中间产生了最狂热的权力象征——神圣宗教法庭。

同样，那些无助的无产阶级，他们的悲惨命运启发了上个世纪的人们，紧握起他们的双手，越来越有效地把自己组织起来，直到有一天，至少在世界上的一个部分，他们的政党推翻了国王的统治，砍下他的头颅，自己接管政府，创造出或至少宣称一个摆脱了贫穷和忧虑的生活。然而，在短短几年内，首先是他们的敌人，然后是他们政党的成员，最后是他们的领导，就将在拂晓时分因恐惧而颤抖，成千上万无辜的人们将被处死或死在遍布全国的集中营的冰冻荒原里。

在无权者中间，那些梦想着通过他们自己的统治来拯救世界，使世界（和他们自己）摆脱恐惧的人们是在自我欺骗。人类不会被从前的无权者使用的权力所拯救，因为他们一旦成为

有权者，他们就失去了清白。一旦他们开始害怕失去他们尚未巩固的权力，失去他们还未实现的梦想和计划，他们就会让他们的手蘸满鲜血，在周围播下恐怖，然后也将获得成果。他们摆脱不了恐惧。他们会生活在恐惧中，害怕报复，害怕被掷回到原来的地方，他们会对自己的行为感到惊恐。与恐惧连在一起的权力产生出疯狂。从前的无权者的权力常常比那些被他们所推翻的人使用的权力更加残酷，因为他们虽然已经控制了政府，但他们自己依然被恐惧所缠绕。

* * *

本世纪中叶，生活在这个世界欧美地区的人们再次信奉这种愚蠢的幻觉，以为他们（这次是真的）正在进入乐土。这种幻觉建立在错误的假设之上，认为他们已经从根本上解决了最基本的社会问题：如何保障人们有一个好生活，给他们提供轻松实现尘世梦想的机会，享受生活的馈赠：吃、喝、旅行和充分地生活。事实上，他们并没有在这方面获得任何成功：虽然一小部分人中的一代或两代人获得了奢侈的生活方式，但却是以整个行星遭到了难以想象的蹂躏、数百万年储藏的能源被挥霍浪费为代价。我们几乎无法想象我们为这样的幻觉付出了多大的代价。我不仅是在思考生态方面的罪过，那是我们的子孙后代都将要继续与之搏斗的（如果他们还能幸存的话），而且也在思考一些更糟糕的事情。

在将最广泛的力量组织起来“战胜自然”、“镇压敌人”、促进“进步”或“保卫成果”的努力中，现代社会已经形成了庞大的行政、军事和警察机构。这些机构本来是用来服务于社会、全体公民和个人的，他们应被视作是赋予这些机构权力的源泉。最初，这些机构无疑都承认这一点。但后来这些机构就开始表现得像所有被赋予了权力的人一样：他们开始为自己篡夺权力，伤害那些权力所自的人们。当然，在一些社会，这样的机构受到一定程度的控制，但在大多数国家，它们是不受任何控制的。它们不再被支配：它们支配。不同于早期的篡权者，这些权力机构没有面孔，没有正身。对于任何打骂都无动于衷。它们的权力也许更少炫耀，更少公开宣扬，但它却无处不在，不断增强。那些代表权力的人也许会出头露面，也许会隐身幕后，但就这些人而言，重要的是，他们可以随时被免职和被取代：指挥一个火箭部队的将军，跨国公司的总裁，自我委任的党的第一书记或秘密警察的头目。

时常看着他们在电视荧幕上对我们挥手，我们也许会猜想，与这些人所行使的权力相比，奉天承运的法老和皇帝的权力不过是一场无聊的游戏。尽管如此，我们还是说服自己，权力本来就应该这样，他们代表了我们要去的方向；他们在捍卫我们的利益，为我们的需求服务，保护我们的安全、我们的进步、我们的富裕，或我们给自己的荒谬贴上的无论什么样闪耀和虚假的标签。我们没能意识到的是，他们不再以我们的名义行动。我们摆脱不了他们。他们既不认可在他们之上的神，也

不认可在他们之下的人民。他们只认可他们自己、他们的机构、他们的组织和他们自己的运作法则、他们毁灭性的扩张。他们控制了一种技术，从而能够改变地球的面貌，为他们提供统治地球的手段以及毁灭地球的武器。

我们看到前两个可能性已经成为现实，第三种可能性的力量正在聚集。我们继续相信，他们永远不会那样做，因为那样做就是反对他们自己。

但每一个失控的权力机构，每一个残忍的权威，当它决心抛弃人性，以便在继续增长、繁荣和膨胀中，徒劳地追求绝对的尺度、绝对的放纵，追求神一般的完美，都是在自杀。

罗马皇帝、拿破仑、希特勒和斯大林的所有行为，从维护他们权力的观点看，都是自杀性的。那些继续他们事业的人，如果不受到人类之臂或命运之手的限制，就不能指望他们会自我抑制。但是，对于那些已经把他们自己置于我们的范围之外，超出了我们的话语、抗辩和威胁的范围之外的人，我们这些毫无权力的人，我们这些除了掌握自己的生命外就什么都不能掌握的人——更确切地说，只能掌握我们自己的灵魂，因为连我们的生命也掌握在他们的手中——又能够做些什么来限制他们呢？

* * *

权力是没有灵魂的，它来源于没有灵魂。它建立在没有灵

魂之上并从中吸取力量。没有灵魂总是与恐惧相伴。放弃灵魂的人们只有一个躯壳，正是这个躯壳使他们恐惧。他们害怕失去剩存的物质享受：和平和安宁，物质的东西，方便和奢侈。没有放弃灵魂的人们能够战胜恐惧，因为他们知道，恐惧最终来自内部而不是来自外部。那些用来自外部世界的焦虑取代自己灵魂的人，永远也不能驱走他的恐惧。凡是捍卫了自己的灵魂和内心的正直，并随时准备放弃一切，乃至牺牲行动自由，在必要时甚至牺牲生命的人，不会被恐惧所压倒，因而也就超出了权力的范围之外。他变得自由了，他成了权力的平等对手，不是作为一个竞争者，去争夺控制国家、人民和物质的权力，而是作为一个提示，指出权力所维护和代表的一切的虚假和短暂。

当然，那些代表没有灵魂的权力的人不可能理解那些好像不可思议地离开伫列的人们的动机。他们断定后者有着跟他们同样的目的，他们把后者的行为解释为一个看不见的恶魔的指点，一个反对基督的人在教唆其追求权力。但有一件事，他们立刻就明白了：这些孤立的反抗者干扰了恐惧者的和谐。因此，权力者将竭尽全力，使用他们所拥有的一切手段，企图让反抗者回到他们认为反抗者应属的地方：由恐惧统治的虚无世界。

当胡斯站在康斯坦斯议会面前时，他们没有试图说服他，或跟他辩论；他们只是简单地、一次又一次地要求他放弃自己的主张。当他被捆绑在火刑架柱上时，他们仍然给了他最后一

次机会。这些拒绝讨论这件事或拒绝听取任何事实证据的人提供这个机会，是因为他们想挽救一个无名神学家的性命吗？完全不是：他们只知道，一个放弃了真理、向恐惧屈服的胡斯，一个谦卑地重返他们权力王国的胡斯，将再也不会对他们形成什么威胁。一个不这样做的胡斯，无论是活着，还是被烧死，都会继续对他们的世界、对他们残酷的统治形成挑战。这就是迄今所发生的一切，它仍然在持续。

一个出于其内心需要，敢于直面权力者，甘冒一切风险的人，只拥有一个小小的希望：通过他的行动，他将提醒那些当权的人，权力来自何处，权力的起源是什么，他们的职责是什么，也许他会使他们变得多一些人性。然而，对那些当权的人来说，对那些屈服于权力者的人来说，这样的一个目标好像是愚蠢透顶。

可是，对无权者来说，我们的希望就隐藏在那些傻瓜的行为里面。

1980 年 1 月

（景黎明　景凯旋　译）

论世俗信仰的文学

伊凡·克里玛

自从人开始意识到自己的存在，他便认识了死亡。人来到世上又离去，而世界、生活和时间却继续存在。在文化史上，我们可以观察到，人们如何同不可避免的生活的悖论以及人生意义的问题——出于那个悖论——达成协定。

无论东西方文化在对上帝的观念和人类行为的意义方面有多大的区别，我们感觉到他们最初都必定问过一个类似的问题：我们如何充分地利用分配给我们的时间？我们如何与自己的必死性达成协定？

我们如何超越它？在大自然里，一切都是不断地诞生又死去，面对大自然，人渴望发现某个持久的东西，某个藐视死亡的东西，某个他可以关联的东西或存在，从中他可以找到某种永恒的保障。

人越是把自己跟自然分离开，就越是开始不同于其他必死的生物，越是意识到那个高于尘世的主给予了他一种特别的恩宠。人是被选出来的，是按照他的形象被创造出来的。可是，对人表示了如此恩宠的主，怎么可能同时又如此遗弃人，使人跟其他生物一样，在时间的大海里只给予人一个小小的岛屿？人感觉到，至少神性的伟大和不朽的一小部分映象已经在他体内生根。他感觉到，他有一颗灵魂，这颗灵魂并不随着肉体向死亡屈服。灵魂是不朽的，或至少，灵魂寻求达到一个高度，在那里它可以再次跟它所从来的上帝重聚。

但这个希望还是不能完全令人满足，于是他最终接受了最令人安慰的资讯：上帝的儿子以他在十字架上的牺牲征服了死亡。今天，基督教徒仍然表达这样的信条：我相信肉体的复活。人不仅可以携带灵魂，而且也可以携带肉体进入永恒。如果耶稣的门徒们就许诺了这一点，他们依然会发现成群的支持者，愿意为这个新信条而活着和死去的人们。

然而，即使有了生命战胜死亡的福音所提供的安慰，死人世界和活人世界、天国和尘世、人和上帝之间，仍然存在着令人沮丧的分离。我们从另一个世界得不到任何消息。理性，这个询问者，询问这个分离的逻辑，并开始怀疑。但它引出的问

答是：如果你不想死，就相信吧！你的信仰会拯救你。只有通过信仰人才能从虚无的王国中获得解救。

人区别于其他生物，在于他对自己的意识，他的理性，他追问的能力和他描述自然的事物、起因和法则之间的联系的能力。可是，在信仰的问题上，他进入了一个王国，在那里他必须提醒自己不要追问，只要相信，因为他害怕死。理性越是向我们揭示物质世界的神秘，理性和信仰的双重性就越是加深和强化。

关于自古以来理性和信仰之间争论的实质，我无法置评，但我想我可以公正地说，近两个世纪以来，发现教会的许多教义无法接受的人数增加了。那些在理性主义氛围中长大的人——技术或原子时代的孩子——听到末日肉体复活的古老教义时，总是会避而远之。甚至那些渴望信仰的人也常常不如他们的前辈那样强烈；他们经验的不是令人安慰的信仰，而是对虚无的恐惧。一个半世纪以前，诗人卡热尔·赫纳克·马恰出色地表达了人面对没有上帝的宇宙时的情感：

一颗星星从天国的高度骤然滑落
一颗无生命的星星，一道蔚蓝的光线。
它落进一个无边无际的王国，
它永远地降落在永恒的存在中。
所有的坟墓都回响着它的哭泣，
一个恐怖的嚎哭，一个可怕的悲鸣

"我的存在末日何时才会到来?"

绝不会——没有任何地方——没有任何目的。

可是人可以生活在对虚无的恐惧中吗?毕竟,他必须在他的行为中发现某种意义,为他的生活找到一个目标,即使他拒绝到他祖先几百年来已经找到的地方去寻求。现在的时代偏爱新信仰的预言家。人群聆听他们,跟随他们。对意义和拯救的渴望依然存在,只是崇拜的方向和物件在改变。信仰从天上降到了地上,从来世降到了此世,在这里,不是上帝,而是人受到崇拜。渐渐地,由于只有少数人作为象征,这个象征便由那些伟大的领袖人物来代表了。

现代作家也常常不愿意或不能够接受曾给他的先辈带来拯救的信仰。不过,他也许会经常反复地陈说:我已经建立了一个比青铜更持久的纪念碑。但是,他却不可能逃避他自己存在和不存在这个基本的悖论。那么他还能为人们提供什么希望呢?

与此同时,许多作家想做当今的预言家。他们渴望具有预言家的迫切感和戏剧感,他们就像预言家曾做过的那样,试图去发出警告并指出更好的道路。可是,最初派遣预言家的那个人却不见了。

上个世纪出现了大批预言家文学。像狄更斯、左拉和雨果这样的作家,都用相似的方式来看待世界。人类社会是非正义的,这个世界总的说来是一个阴暗的地方,作家最感兴趣的领

域是社会戏剧，或更确切说，悲剧上演的地方。在那里，不是由社会不平等带来的贫穷和苦难，就是玩世不恭、腐败的金钱势力处于支配地位。这个对人类不幸遭遇的预言式的愤怒甚至在今天也有它文学上的拥护者，不过，其中总是缺少某种东西：预言家可以用来宣讲的基石。因为他实际上要以谁的名义布道？他要宣讲些什么？他要提供些什么？他知道贫穷很可怕，他声称富裕宠坏了人们。但如果一个人不承认更高的力量，他的生活只能在这两个选择之间游移不定。

对于听众——我想这是一个描绘他们的恰当的词——这些世俗的预言家为他们提供了一个解放的资讯。难道这个资讯能完全不予理睬？接受任何提供拯救的教义的时刻已经成熟了。伟大的意识形态的时代已经开始了。

对二十世纪上半叶的事件具有重大影响的一切意识形态都是产生在十九世纪初期。正是对一种拯救教义的普遍需求和越来越强烈的渴望，赋予了这些意识形态一种普遍的氛围，使它们看上去甚至比人的生命还重要。对人类命运影响最大的意识形态是马克思的科学社会主义理论，在革命成功后工人阶级将创建一个公正的社会秩序。

在这个新的革命之后的社会中，不再有人剥削人的现象。造福于人类的技术将消除单调沉闷的苦工。社会财富将按照贡献大小进行分配，不劳而获的收入将随着劳动人民的贫穷一同消失。随着社会财富逐渐增加，每个人都将按照需要得到报酬。最后，国家、货币、私有财产都将消亡；人与劳动和人与

自我的异化将不再存在。天堂将降临人间。

最后，所有那些渴望成为当今预言家的人们有了一个他们可以使用的词，像他们前辈所做过的那样，用一个符咒迷住群众：社会主义！

接受这个新教义的作家给文学带来了新的主题和背景，一个非传统的主人公——一个出身低微（通常是工人阶级）、坚定自信的人物形象。（这种文学的样板可以在马克西姆·高尔基的作品里，尤其是在他的《母亲》里找到。）社会主义作家也指出大部分人生活的残酷处境，代表他们预言了现存社会秩序的毁灭和一个更人道的新秩序的到来。因为——多么令人宽慰！——社会主义作家拥有，或者说他相信他拥有一种物质，用这种物质他可以创造出他自己的天堂王国、他自己的拯救神话。

奇怪的是，这个新神话保存了旧信仰的许多方面。它有自己的选民和一块乐土，以及带领人们前往乐土的领袖们。它甚至还有自己的小神，它的金牛，它的异教徒，后者必须被揭露和被消灭。但因为这个神话是世俗的，因为这种文学，用阿尔伯特·卡缪的话来说，是“用理想的目标代替现实的目标，以人如何实现这些目标来寻求人类生活的意义”，它自身便包含了一种危险：它所要求的信仰比它试图取代的信仰更容易被滥用。

人实际居住的地方总是与理想王国相分离，无论理想王国被称做天堂还是天国。不过，这种分离并没有颠覆现实世界，

即人居住的世界。然而，现在社会主义的梦想却预料理想世界会在这个地球上真的创造出来。它会在旧社会的废墟上升起来。不同于从前那些自发形成的社会，这个新社会将是由社会主义“建筑师”规划的结果。可是，就在这个理想社会的革命梦想的核心，隐藏着对人类若干世纪形成的价值、习俗和经验予以断裂、否定或至少是不信任的观念。

选民这个古老的概念也在平民主义者的幻想中复活了，一个四处传达真理的朴实的人，一个智慧的、纯洁道德的源泉，这个古老的概念被转变成了工人阶级的历史使命的神话。文学中每一个这种抽象观念都是致命的，在这样的观念里，真理和善预先就被知晓，人的道德品质来自于他的出身，无论是他的种族、民族还是阶级。不远的将来就会向我们显示这种观念会对生活产生什么样的影响。

最终——借助于一次无意义的世界大战——无产阶级革命在地球表面六分之一的地方取得了胜利。第一个社会主义国家诞生了，无数社会主义预言家的梦想实现了。一种拯救的希望再次降临到人们中间。

于是，古老的对子，理性和信仰，再次跟我们在一起。不过，它们在根本上已不同于传统的方式。新的崇拜物件是抵制信仰的——即信仰某个高于尘世的东西——同一理性的结果。理性崇拜它自己的创造物，它自己最理性的作品，并将它作为希望的新源泉奉献给人们。有限和无限之间，人和神之间，永恒的虚无和不朽之间，肉体和灵魂之间的距离都消失了。希望

失去了它的形而上的特性。想要一个组织得更好的世界的希望继续存在，但当其形而上的特性消失后，人类事务真的能组织得更好吗?

自从福音来到人间，社会主义信仰和社会主义文学就呈现了新的特征。预言家及其听众的梦想与憧憬突然开始成为真实，其结果是可以测量的。

隔着许多年的距离，我们对这场革命的诸多贡献或作恶的看法已经不同于从前那代人。无可争议，每一场革命都给它的支持者带来一种令人陶醉的满足，一种他们不是历史的玩物而是历史的创造者甚至是改良者的感觉，即在伟大纯洁的理想名义下，许诺将人类带出苦海。革命领袖的感觉也许可以跟救世使徒的感觉相比。用马尔罗的话来说："在革命者的生涯中，革命起到的作用跟永生曾经起到的作用相同。革命给那些干革命的人带来了拯救。"

而且，作家被给予了这样的希望，即社会主义革命者将取消革命前的社会束缚他的一切规则和惯例，从而进入一个无限自由的王国。作家也相信，社会将更加重视他，因为从理论上讲，革命将为文化、因而也为文学提供前所未有的机会。它们将不再是少数人感兴趣的边缘事情，而是将属于全体人民，为全体人民所需要。按照托洛茨基迷狂的幻想，在社会主义制度里，最终"普通人也能成为一个亚里士多德，一个歌德，一个马克思"。

难怪许多作家相信命运使他们参与了现代史上最伟大的革

命事件，这种感情反映在第一批社会主义文学作品里，轻视它们是不公正的。马雅可夫斯基、巴贝尔和约翰·里德，或《静静的顿河》的作者米哈尔·肖洛霍夫，无疑为他们自己的情感和那些发动革命的人的情感提供了证词。

但那些领导革命、给群众许诺的个人不得不解释他们的行为的时刻来到了，当他们这样做时，发现他们拿不出什么来证明。他们只能鼓励人们要有耐心，要坚定信仰——并逐出那些拒绝服从的人。

然而，伟大拯救希望的诱惑依然存在。革命毕竟是在受到围困的情况下试图实现自己的信仰。这样伟大的理想一定需要更多的时间。大多数发现社会主义革命表达了他们的理想、他们的希望和全体人民的希望的作家，没有离开忠诚的预言家的行列。在他们中有公认的艺术家，如巴比塞、布莱希特、罗曼·罗兰、拉斯内斯或尼克索欧。他们什么也没看见——只是信仰。他们也不希望其他任何人亲眼去看，他们只想要每个人分享他们的信仰。《在明天就是昨天的土地上》是一本捷克作家所写的有关苏联的令人作呕的报道文选。这位虔诚的预言家热情洋溢、喋喋不休地喊着关于新正义的口号，对新的拖拉机厂、对同志式的关系如痴如醉。他发现自己处在一片梦想正在变成现实的土地上，但对成千上万被押往西伯利亚集中营的无辜人们，他却一无所知。俄国的作家马克西姆·高尔基甚至走得更远。官方邀请他视察索洛韦茨基群岛的一个集中营，他接受了邀请，并写了一篇关于他的访问的热情洋溢的报道。通过

他的眼睛，集中营成了一个再教育机构，在那里，他们“在最自由的环境下使用有教育意义的劳动手段”。看上去一点都不像监狱。那是一个人们进行自我教育，学习以文明方式生活，演戏，饲养黑貂、狐狸、奶牛和猪的地方。“有生以来第一次，我看到保持得如此干净的马厩和牛棚，通常这样的地方都会散发出恶臭，但在这里却一点也闻不到。”另一方面，他厌恶地发现，囚犯中有政治犯——“情绪极端的反革命分子，君主主义者，革命前被称做黑色百人团的人。有恐怖主义的支持者，经济间谍，以及所有被历史的正义之手从田地里拔出来的野草。”

他也被这里周围环境的美丽所感动。“这些岛屿上原始的抒情性，不是激起居民一种无结果的共鸣，而是唤起了一种几乎是痛苦的渴望，为了创造一个新的现实，渴望更加快速、更加激情地工作……”因为新的现实，正如每个忠实于自己信仰的预言家都知道的那样，将不再需要监狱，甚至不再需要这些美好的、自由的再教育集中营。“在社会主义苏维埃共和国联盟里，人们公认，犯罪是阶级社会的产物，犯罪是一种社会疾病，在私有制的腐败土壤里化脓，如果我们消灭了最初产生这个疾病的环境——阶级社会古老的、腐朽的经济基础——犯罪就会被铲除。……”

根据后来亚历山大·索尔仁尼琴的一个声明，在高尔基访问期间，一个十四岁的囚犯给他讲了集中营生活的恐怖。“高尔基哭着离开了营地……当他的轮船刚离开，他们就枪杀了那

个男孩。”如果这样的相遇的确发生过，那么这位预言家则是保持了沉默，毕竟，他不能损坏他对天堂的预言性描绘。但他的行为成了如何描写社会主义现实的样板。他示范了社会主义作家应该如何看待展示给他的生活，或更确切地讲，应该如何特别地去看待展示给他的生活，并且只按照给他展示的方式去看。

我们必须仔细琢磨卡缪对社会主义文学的描述：在革命的国家，社会主义文学从如何实现占统治地位的政治势力的目标中，从人们的行为和态度如何有助于这个权力巩固其统治中寻找生活的意义。

不仅是来自革命土地的作家能够并且已经对此付出了努力：来自国外的作家也如此。作家被要求承认，革命土地上现存政权的目标是要首先尽快建立一个社会主义社会，然后建立一个共产主义社会，后者将继续实现它所有的最初的理想。换句话说，最终人人都将获得自由和物质福利。但问题是，这个权力遇上了来自国外和国内的反动派的强烈反抗，因此不得不采取非常措施。这样的措施并不是社会主义所特有的，因而不必对此加以关注。我们被外部环境所迫而采取这些措施，当这个环境消失，它们也就会消失。相反，描绘人们的创造性力量、他们的热情、他们在建设社会主义中所取得的成就，才是明智的作法。人们越是承受暴力的重轭，预言家们就越应该赞美他们。

“我们文学的主人公是建设一种新生活的人民，工人，集

体农庄的农民，男男女女，共产党员，经济学家，工程师，共青团员，少先队员。我们的文学洋溢着热情和英雄主义……它在根本上是乐观主义的，因为它是一个正在上升的阶级——无产阶级，进步的先锋阶级——的文学。……苏联文学必须能够表现我们的英雄，展望我们的明天。这将不是一个乌托邦，因为我们的未来已经通过今天正确的政治工作，以一种计划的方式制定出来了。”这是A·A·日丹诺夫一九三四年在第一次全苏作家代表大会上的发言。在同一个大会上，高尔基制定了一个不容置疑的法则：

“真正的文学、真正的真理，将在人民的英雄身上发现，在自古以来那些永恒的劳动人民英雄身上发现，比如普罗米修士、斯瓦雅托加、伊万诺斯卡、彼得鲁什卡，最后是列宁。”

这个挑战出现在这样的时刻，预言家们的眼睛不是通过天堂的大门观看，而是常常通过监狱的大门观看，在那里他们不能不听见无辜者的哭喊。因为事情就是这样——绝望的、受折磨的囚犯坦白令人难以置信的罪行，饥荒在不久前还被看作是欧洲“粮仓”的地区猖獗，人们——知名的和不知名的，信仰者和无信仰者，革命者和他们的反对者——都正在从他们的家中消失，许多人从此再也见不到了。死人的躯体堆积起来；关于这些情形的书籍在国外出现；有足够的目击者愿意作证。然而，那些不久前还对每一个非法行为感到厌恶的人，那些代表所有受苦受难者而呼吁援助的人，突然之间对这一切都一无所知了。

自然地，当理想和现实之间的冲突加剧之时，就出现了能够吸引许多追随者的异教徒和批评家。必须坚定地捍卫信仰，无情地反对那些人，以适应这唯一科学的社会的真理。

一九三六年，一个较新的预言家——安得烈·纪德，从那块革命的土地上归来后，出版了一本题名《从苏联归来》的报告文学，在书中他承认自己的失望，并做出反思。这本书激怒了虔诚的信仰者。在捷克斯洛伐克，也有一个不太重要的诗人S. K. 纽曼做出回应，写了一本题为《驳纪德》的书，对那个法国作家进行了大量的侮辱和嘲笑。当他这样做时，他创造了一种概括社会主义信仰教条的教义问答方式。把纽曼的信仰声明跟早些时候的乌托邦憧憬进行比较是很有趣的。巨大的差异明显表现在他所使用的语言：怜悯被歇斯底里所取代，未来的憧憬让位于关于现状的谎言和愤怒的长篇演说，以反对敌对者、堕落者、基督教徒、民主主义者、托洛茨基分子、修正主义者、知识分子、知识界成员、小资产阶级、自由主义者、个人主义者、超现实主义者、颓废派和寄生虫，这些激烈的言辞压倒了所有的正面主旨。一个不可动摇的希望仍然是："苏联是今天世界的唯一保障。"

革命曾经吸引了许多伟大人物参与它的事业，是因为它许诺要解放人类。现在，突然之间，革命遗产的所谓捍卫者却宣称社会主义自由的概念与军营里或监狱里的立正命令更加相似，而不是与早些时候的憧憬相似。

"社会主义不能允许任何人随意说出自己的想法。它不能

允许任何人随意建立政党和组织。社会主义是一个人人都必须遵守的方案和命令。社会主义不是自由竞争……它不可能支援生产中的个人主义，也不可能支援上层建筑中的任何个人主义。社会主义只承认这种人格，即理解人人必须遵守这一方案的意义和必要性，并且实际上遵守这一方案。社会主义抵制个人主义的、随心所欲的行为；它需要守纪律的个人和守纪律的个性。社会主义不是资产阶级的自由，社会主义不是自由主义，社会主义是纪律。”

写下这些话的作者是以一个颓废派诗人和无政府主义者开始他的文学生涯的，他是第一个在自己的杂志里用捷克语发表当时尚未出名的作者弗兰茨·卡夫卡作品的人。然而，他现在却以更加坚定的决心和更加强烈的激情，诅咒颓废派知识分子，捍卫社会主义政权无情对付知识界的权力，后者被官方及其忠诚的预言家视为人民的敌人。在苏联有谁感到不自由？他问道。尽管他从来没有在苏联呆过一分钟，但他却像一个内部的人回答说：“那些吸血鬼、寄生虫的可怜废物。让他们见鬼去吧！我们马上就可以证明，没有他们事情会做得好上一千倍。理论上的吹毛求疵者，革命的浪漫者，那些因空虚和仇恨而看不到成就的人们。让他们见鬼去吧！颓废的诗人和艺术家。让他们见鬼去吧！……十个这样的‘知识分子’也抵不上一个诚实工人的生命，而他可能会死于他们的破坏活动……”

若要了解这些预言家是如何被他们世俗信仰的盲目所引导，难道还能有比这更生动的证明？想知道仍在声称为人类最

崇高利益、正义和更美好社会秩序服务的文学是如何变成为有计划的奴役和谋杀辩护，难道还能有比这更生动的证明？

预言家们总是倾向于在辩论中偏袒一方。那些把自己看成是福音使者的人可以把他们的幻想、他们对上帝及其意志的感觉跟其他的人相比较。世俗信仰的预言家们面对的则是纯粹尘世经验的现实。这些经验越是远离理想的观念和最近的许诺，预言家就越是不得不掩饰它们，歪曲它们、美化它们。他们曾经激昂地，尽管有点盲目地，把生活描绘成一个充满希望的奋斗，不管这个希望是多么遥远、多么虚幻。而现在他们则是在描绘幻觉，并把幻觉描述成一个充满希望的生活。

以这样的态度来对待他们的工作和使命，艺术必然要停滞不前。艺术家变成了仅仅是指令和决议的执行者和普及者。对他来说，质疑那些决议的本质或正确性是不恰当的。甚至第二次世界大战后，那些真实信仰的作品也是以这为基础而创作出来的。最初的幻想不再激励他们，激励他们的仅仅是功利主义、教条和权力取向的幻想的变体。宣传海报上的画与它所描绘的生活或采用的艺术风格毫无关系，因为这是当权者委托制作的。这样的宣传海报将很难吸引任何人，更说不上激励人们或说服人们。

甚至在由政治权力控制，或至少由政治权力鼓励的国家，这种空洞的作品，这种创作也都逐渐在消失。艺术家们开始要求他们基本的权利，按照他们所看到的生活去描写，以他们自己的真实思想和感觉去创作，即使这样做意味着遭受迫害、被

禁止或被关进监狱。正是在这些国家，我们很难发现任何世俗信仰的真正预言家。老的预言家们已经死了，没有留下继承人。

社会主义文学，作为受教条激励的最典型的文学表现（最初把意义注入生活，但很快就站在创造者和生活之间），因而已属于过去。尽管如此，就像每一个思想（或伪思想）潮流一样，在普遍的思维方式方面，它还是留下了自己的痕迹，或至少留下了荒凉的空间。

不断重申历史朝着一个明确的世俗目标前进（一个更高的社会秩序、更加充足富裕、更好的人事组织），因此人们有权利甚或有职责使用任何可能的手段去达到那个目标，这已经在普遍的思维方式上留下了标记。直到今天，在大众头脑里都还有一个朦胧的但几乎不可动摇的信念，历史的确是在朝着一个更高的世俗目标前进。也许给这个目标下的定义是错误的，对它的理解是不恰当的，给它取的名字是不正确的，但它仍然存在。不承认它，不朝它努力，就是否定进步（进步毕竟是存在的；难道科技的迅速发展没有证明这一点吗?）。只要这个信念继续存在，危险就继续存在，某个新的乌托邦幻想，某个新的意识形态就会产生，以充满虚夸的许诺，不惜一切代价引导人类走向新的目标。

许多关于社会主义的信条、预报、定律和预言，在与现实的遭遇中没有能够长存下来。但是，通过那些预言家的作品塑造了这种信仰并进入了普遍意识的“语言”，却证实具有更强

的免疫力。这种“不仅是无生命的语言，而且也是死亡本身的语言”（杰里·格鲁沙）首先创造了一种禁忌语或有魔力的连词的特殊辞汇表，其唯一的目的就是修正或简化现实，这样就可以用世俗信仰的精神来解释现实。

想一想单单在这个世纪，对诸如“个人主义”或“集体主义”概念的普遍理解所发生的转变。想一想依附于“资产阶级”、“小资产阶级”、“保守”或“右派”这些概念的耻辱，或围绕着“进步”、“左派”、“人民”这些概念的神圣气息。（谁敢反对人民的利益，或至少大声说出这个简单的事实，即我们这个世纪大多数严重的罪行都是在这些最模糊的概念的名义下进行的？）那么“革命者”或“革命”这样的词呢？娜杰日塔·曼德斯塔姆曾回忆它那具有魔力的冲击力：

> 赢得知识界的决定性的作用并不是出于恐怖和行贿（上帝知道这两者已经够多了！），而是出于“革命”这个词本身，这一点没有人想否认。整个民族都屈服于这个词。它是那样有威力，以至使人感到纳闷，我们的统治者还需要用监狱和死刑来做什么呢？

词语代替了证据。词语常常就足以把仅仅是预言家的愿望和观点描述成一个既成的事实。捷克哲学家巴洛赫拉斯基曾把这称做“瓦解经验的语言”：他指出，任何试图使语言受经验支配的人都会被指控犯有主观主义或别的罪行（自然是“反动

派”)。然而，如果语言要重新获得意义，词语则必须从着魔状态中解脱出来，抛弃世俗信仰及其偶像对它们的奴役，从那些说词语和听词语的人头脑里，清除掉超出词语真实意义的情感负荷。

社会主义文学的历史和其作家的命运，对任何思索它的人来说，必定常感觉像一个悲剧历史。许多作家写下了他们所写的，相信了他们所相信的，是因为他们渴望一个更美好更公正的社会。他们的信仰使他们失去了判断力，这给他们的作品，给他们试图捍卫的观点，以及常常给他们自己带来悲剧性的后果。当他们发现他们的行为是错误的，一些人试着在自己的作品中弥补它，一些人却过早地结束了自己的生命。

尽管如此，因为我们要求一个作家真实和诚实，我们将把发生在他们身上的事看作是一个道德失败，而不是一个悲剧。他们的命运揭示了世俗信仰是如何耗尽一个作家的天赋，最终耗尽他的人格。它使他失去判断力，使他远离现实。世俗预言家没有意识到，上帝不能被任何世俗的偶像取代，正如世界上最好的社会制度不能为你买到不朽。无论意图有多么好，他们的幻想必然已陷入了一个虚空，把它们的创造者一起拉进去。从那个虚空的深处，他们再也不能察觉到这个世界的真实轮廓和发生的事件。他们再也不能影响他们最初想向其发表演说的人民。

接受了一种异己的世界观的作家（尤其是一个与权力结合的世界观），允许自己的语言被剥夺的作家，否定了所有创作

的前提：即只有他凭藉着良心才可以保证的真实。它也引起了对创作的基本认识的怀疑，那就是，创作最终在于作家试图以自己的探索、自己的发现去丰富人类意识、知识和人类经验的总和。很难想象一个如此伟大的观念可以原谅一个作家所能犯下的最大的背叛，背叛他自己，背叛他的作品和他的读者。

1988 年 5 月

（景黎明　景凯旋　译）

刀剑在逼近：卡夫卡灵感的源泉

伊凡·克里玛

二十五岁以前，我对卡夫卡一无所知。那时候——五〇年代初——我已经从布拉格大学的捷克文学语言系毕业，可我们的老师从来没有提到过这位道地的布拉格人。他应该被归入捷克文学史中，这在当时是不可想象的。

一九五七年，一本收入了二十世纪重要作家的十部中篇小说集在布拉格出版。最后一篇便是卡夫卡的《在流放地》。在那之前，我所研究的全部是现实主义作品，不过尽管如此——或许正因为这原

因——卡夫卡的故事对我产生了强烈的冲击。毫无疑问，这是有关我自己生活的一个启示。就在几年前，我不也是像那些无辜的囚犯，被迫躺在一个死刑机器的“床”上吗？我目睹了那些穿制服的刽子手把执行死刑当做一个正义行为，他们认为自己的可怕行为同时也是合理的、绝对正确的。我也感到，我神奇般地被拯救了，从毒气室里被召回来，正如被判死刑的士兵从死亡边缘被召回来一样。

就像几乎每一个在集中营里度过的人一样，我阅读了许多充满对谋杀机构令人恐怖的细节描写的书籍，以致于我的内心开始抵制它们。但是，卡夫卡关于一个拥有行刑机器和古怪执行者的荒芜山谷的意象，却铭刻在我的脑海里。我想不起任何一部文学作品对我的吸引有如此深刻。

二

从外部来看，卡夫卡的生活表现出一种有序的，几乎是单调的方式。一个行为端正的年轻人，有点不情愿地读完了高中，然后又以一种散漫的方式学习法律。一个模范的事务所职员，无动于衷地在一个保险公司履行他的职责，逐渐地，甚至是不情愿地，走着他的晋升之路。一个坚定的单身汉，徒劳地想克服对婚姻的强烈反感。解除了婚约，大部分假期都在奥地利或波希米亚温泉疗养地度过。夜间写作。身体上种种不适：不眠症、偏头痛、忧郁症。在他生命结束之前，患了一种晚期

肺病。有几个朋友，几种爱好，考虑到他的作品性质，这几种爱好也许显得令人惊讶的世俗，跟普通人的兴趣没有什么两样——农艺、园艺和游泳。他不是教徒，对政治只是消极地关注，尽管布拉格警察曾在一次无政府主义者的会议中拘留过他。他是犹太人，生活在布拉格的捷克人世界中，用德语写作，但这些矛盾似乎并没有妨碍他的日常生活。

如果说卡夫卡的个人生活倾向于平淡，他所生活的那个时代就不能这样说了。他的大部分作品是在历史上最动荡的一个时期写成的。在他三十一岁时，爆发了一场世界大战，尽管他不必入伍，但也逃脱不了战争造成的后果。布拉格的饥饿和苦难是难以想象的。他的周围是毁损、痛苦和暴死。接着而来的和平改变了欧洲的面貌。布拉格——卡夫卡的出生地——成为了新的捷克斯洛伐克共和国的首都。然后在匈牙利和德国发生了革命，其他地方也发生了社会动乱，甚至在布拉格。俄国正在进行内战。

大部分作家卷入了这些事件，卷入了外界的活动。他们相信他们必须作为证人，发出警告，指出走出这场大灾难的道路，去寻求一个更好地组织社会的方式。他们的作品充满了革命事件和观念。

在卡夫卡的作品里，几乎没有任何这种东西。一九一四年八月二日，在他的日记里只有两个句子：“德国向俄国宣战。——下午游泳。”这种把无关紧要的个人细节与令世界震惊的大事件联系起来，可以或应该看作一个格言，一个解开卡

夫卡每一部作品的钥匙。那个时代的外部世界不同于他生活在其中的世界。令人惊讶的是，在他的日记或书信里，他把注意力完全集中在他自身，他的感情，他的痛苦，他的官能不足，他的病，他的梦，他的焦虑，他最琐碎的日常活动。爱丽丝·卡内蒂指出："在涉及个人生活和内在生活时，他没有类似的轻松格调，这使得具有想象力的作家区别于二流作家。"卡夫卡本人在战争开始时曾写道："与每日世界的直接接触使我丧失了看待事物的开阔视野，好像我头朝下，站在一个深谷底一样。"（卡夫卡《日记》第二册）

要理解卡夫卡作品的意义和环境，我们必须首先寻找他内在世界的法则和秩序。

这个布拉格法律学生外表上过着一种平静的生活。他从来没有像查尔斯·狄更斯那样受过饥饿之苦，也没有像陀思妥耶夫斯基那样被拖出去处死，也没有像他的许多同代人那样经历过奔赴战场的恐惧。但这并不意味着他的内在生活没有戏剧性，不受激情支配，或从来没有想象过行刑队用枪瞄准自己。

在写给捷克记者、翻译家和作家密莲娜·雅申斯卡的一封信中，卡夫卡谈到他自己："我精神上生病了；我的肺病只不过是转移到内部的一种精神病。我这种病况已经有四五年了，从我第一次婚约开始。"尽管卡夫卡常常夸张他的虚弱、无能和微恙，但他的精神跟他的身体一样脆弱则是无疑的。在他生命的尽头，他还记得他父亲使他遭受的内心伤害。父亲为了惩罚他，常在夜间把他叫醒，并把他独自锁在阳台上。他所受到

的伤害，在后来出现在他生活中的人们看来，也许不过是标准的父母管束。他父亲教给他不信任，其原因仍然是隐秘的。“在商店和家中，你试图反复向我灌输不要信任大多数人……奇怪的是，这对你并没有特别的妨碍……这种不信任，没有在我这个小男孩的眼里得到证实——因为我处处看见的只是十分令人钦佩的人们——却在我内心转变成了对自己的不信任，对其他一切事物的无休无止的恐惧。”

密莲娜·雅申斯卡这样描述卡夫卡的性格：“生活对他来说完全不同于其他人眼里的生活。金钱、证券交易、外国股票市场、打字机——他把它们视为神秘的东西……对他来说，它们是奇怪的谜语——他与它们的关系完全不同于我们与它们的关系。你认为他的事务工作不过与普通的工作一样吗？对他来说，一个办公室——即使是他自己的——也是一件神秘的、非凡的东西，就像一个小孩眼中的火车头一样。世界上最简单的东西他也不理解。”

一个不能被剥去其神秘的世界，一个既不能适应也不能被理解的世界，便成了一个迷宫，进入这个迷宫需要通过许多入口，而所有这些入口都被锁上和被人看守。这是一个引起焦虑和不确定的世界。“你脚下所站立的地面不可能比你的脚覆盖的范围更大，明白这一点是多么幸运啊。”

“他感到被监禁在这个世界；他感到受限制；悲哀和无力压倒了他；头脑中关于囚犯的疯狂幻想使他生病，任何东西都不能安慰他，正是因为与囚禁的残酷事实对抗这一脆弱的、引

起头痛的安慰就是全部安慰。”这个世界就像一座陡峭得无法攀登的大山。“假如你在平地上行走，努力向前移动却没有任何进展．这将是绝望的一个来源，可是，由于你是在攀登一个陡坡，它陡得就像某人从下面看你一样，那种无能的感觉也可能仅仅是在一个斜坡上的结果，你就没有理由绝望了。”这个世界好像总是在威胁卡夫卡．使他不安．他总是在逃．总是“把世界关在门窗之外”，然后再次下决心要跟它战斗。“没有人仅仅从知识中得到满足，他还必须学以致用。然而．由于他没有被赋予这种力量．因此他必须毁灭自己．尽管存在这样一个危险，他甚至没有被赋予毁灭自己所必需的力量．但是除了这个极端的实验外．没有其他任何办法。”

在这场斗争中．卡夫卡从来没有找到必需的力量．他总是从顶峰退回来。他把它看成是一个令人羞辱的失败．一个证据，证明他无能力长大并变得独立．无能力越过不成熟的边界，在那里他至少觉得受到保护。“我将永远不会达到成年期。”他悲哀地说，“我将直接从儿童变成白发老翁。”二十九岁时．他写道：“我被赋予了这种可鄙的孩子气相貌，我也认为不配形成一个严肃的负责任的想法，认为自己有一个伟大的、男子汉的未来。那种未来在我看来根本不可能，以致于向前迈出的每一小步似乎都是虚假的，而下一步则无法达到。”

在他生命的尽头．卡夫卡的行为举止已变得很有风格，并在某种程度上变得孩子气。他总是试图以描述他的受苦、他的恐惧、他的虚弱、他的孤独、他的疾病来征服他所感兴趣的女

人。他试图获得她们的同情。在一九一二年的一篇感人的日记开首，他解释了由于缺乏力量，为了写作他不得不放弃他所有的兴趣和娱乐。“现在我的发展结束了。就我的判断，我已经牺牲了能够牺牲的一切，现在只须放弃事务所的工作，……这样我就可以开始过一种真正的生活，在这种真正的生活中，随着我工作的进展，我的脸庞将最终能够自然变老。”

然而，如所周知，卡夫卡从来没有自愿离开过他的工作，正如他从来没有建立过一个家庭，也从来没有完成过一部长一点的作品。

对卡夫卡来说，紧张的内省代替了他改变个人生活环境的无能。如果他保持被动——似乎无能为力——一旦他转过身去背对生活，他便成了生活的主人。通过非凡的推论，他预见到他处境中所有的变数，并为自己的未来——当然是更加成功的——与生活的所有订约做好准备。世界的模棱两可和矛盾性，事物的复杂性，他的精神拒绝接受的一切，都可以被分析和描述，因而也就变成，如果不是完全无害，那么至少是可以忍受的。甚至他的“自我”也可以分裂成人们所承认的一个东西，一面是可辨认的，甚至吸引人的，而另一面却是人们害怕或讨厌的。

然而，一次又一次，生活被证明它比甚至最聪明的头脑所能领会的还要复杂得多。他有一百次准备跟费丽丝·鲍尔结婚，或者跟密莲娜·雅申斯卡约会，列出他赞成和反对的理由，每一步都事先做了准备，可是，事情总是刚一开始就失败

了，这比没有付诸行动还要更加痛苦。“他看到两种镜像：第一种是安宁的，充满了生气，没有那种对不可能的内省、考虑、审视所造成的安慰，而是源源不断。它们的数目和可能性是无穷无尽的，因为即使是荨麻，如果它们要生根，也需要墙上有一个相当大的裂缝。但是这些行为根本不需要任何空间。甚至在没有一点裂缝的地方，成千上万的荨麻也能相互缠绕在一起生存。这是第一种镜像。然而，第二种镜像是，当一个人被召唤前来表述，却不能发出一个音节，又被扔回到内省之中的那一时刻。不过，因为现在他毫无指望，他不再只是四处挣扎，而是变得沉重，一个诅咒就会淹没他。”

卡夫卡所喜欢的作家齐克果说，“如果不通过一个行动来使内省宣泄，对内省的限制只会产生卑劣的怨恨。”卡夫卡由于无能力对他周围的人产生怨恨，便把这怨恨转向自己。他抱怨自己的外貌，自己的身体（“我，一个森林中的动物，很少有在树林里的时候。我躺在一个肮脏的坑里——当然，肮脏仅仅是由于我自己在场的结果。”）他恨他的虚弱，他的工作，他的单身，他自己的存在，他感到他的存在是罪恶的根源。他贬低他最关心的一切：他的精神，他的能力，他的才能，他的工作。他伤害他的身体，并想毁掉他写的所有东西。

如果不通过行动来使生活变得丰富，反而拼命内省，生活就会变得越来越难以理解，难以解释，越来越充满敌意。它导致焦虑不安和身心交瘁。

他的日记，他给费丽丝和密莲娜的信，充满了这种疲惫和

焦虑。这是在一个大人世界中不谙世事的小孩子的焦虑，是明白人害怕把事情想透，害怕成就，害怕把自己所理解的东西转变成行动的焦虑。“你三十岁了，你比老龄所能带给你的还要疲惫。或更确切地说，你一点都不疲惫，只是烦躁不安，你害怕在这个世界上迈出哪怕一步，世界就像是一个巨大的陷阱。那就是为什么你总是要把双脚悬在空中。”“这是肯定的，离开了你，我就不能生活，除非我承认我的恐惧，并且我这样做不是出于被迫，而是出于愉快，我把自己投入到恐惧中……恐惧真是个奇特的东西：我不知道它的内在法则，我只知道它的手扼住我的咽喉，那的确是我经历过的最可怕的事情。”

每一样事情都把卡夫卡拽离这个世界，拽向一个地方，在那里事物和人类的关系保持着它们的神秘，在那里由他来决定事物的形状，在那里他可以既是被告又是法官，既是被追捕者又是追捕者，既是国王又是使者，在那里他至少可以快乐一小会儿，只要他能够“把世界举起来放入纯粹、真实和永恒之中。”

二

有趣的是，一个被别人写了这么多书和文章的艺术家，一个吸引许多二流作家模仿的艺术家，一个认为文学，或至少他自己的写作是生活中最重要的事情的艺术家，居然很少写下关于文学和关于他的文学信念的东西。

卡夫卡没有习惯谈论任何与他本人不相关的事情，甚至在他的信中也如此，除非是被迫谈论，或有人直接问他一个问题。思想观念，哲学体系，别人写的书——这一切都在他直接的兴趣范围之外，正如战争中的战役，政治家的演讲或外国的革命在他的兴趣范围之外一样。卡夫卡完全不是一个知识分子作家。他对于自己的理论思考能力，没有任何幻想："我完全不记得我学过的或读过的东西，也完全不记得我经历过的或听说过的事情，无论是人还是事件；我感到我什么也没有经历过，什么也没有学过，我知道的东西实际上比一个普通的小学生还要少，并且我所知道的都是肤浅的，这些问题不时超出我的理解。我没有能力仔细思考；我的思想总是撞墙。我可以抓住孤立事物的本质，但我根本不能够连贯地不断地思考。我甚至不能恰当地讲一个故事；实际上，我几乎不能谈话……"奇怪的是，他把这番自我评价放在向费丽丝·鲍尔求婚的信中。后来他在日记中写道："当我跟别人讲话时是很困难的，这是由于我的思想，或者毋宁说我的意识内涵，是雾濛濛的。对我自己来说，这不会使我不安，有时我对自己甚至还感到满意。但与人们交谈需要有给出要点的能力，保持交谈的一致性和连惯性，这些素质我都不具备。没有人愿意跟我一起坠入云雾之中，即使他们愿意，他们也不可能驱走我头脑里的雾。"

对他自己思维的这些评价，不管它们有多么夸张，就像卡夫卡所有负面的自我评价一样，都可以理解为他对复杂的理论思维感到厌恶的一个表征。即使卡夫卡喜欢逻辑分析，喜欢对

生活环境中的内在可能性进行仔细思考，在很大程度上，他的灵感仍然来自于他自己的基本世界的经历，甚至也可以说，来自于他基本的存在经验，而不是来自间接的观念领域。的确，这些经验呈现出一种几乎是梦幻般的视觉形式，从那些意象中——有意识地或无意识地——他创造出了一个新的现实，一个新的世界，它常常远离其原始灵感，以致它失去了直接经验的明晰和力量。许多明显不合逻辑的联系，关系和象征诱使读者去广泛寻求各种各样的、常常是矛盾的解释——卡夫卡作品里的知识密码可能被解读、被追溯到一个原初的观念，要么是宗教要么是哲学。但这种认识是基于对卡夫卡如何创作的一个基本误解，它干扰了我们对他作品的接受和理解。

《在流放地》是卡夫卡完成的最长的一部作品。与他的其他作品相比，这本书的背景是奇特的，对酷刑机器以及它如何运转的描述表现了作者的虐待狂。它的不寻常之处还在于，通常和他的主人公认同的卡夫卡，在这个故事里却在两个主要人物之间显得摇摆不定。“卡夫卡的写作，尤其是《在流放地》给读者造成的困难源于这样的事实，卡夫卡自己所采取的立场介于军官和旅行家之间的某个地方。”

故事里有好几种关系很难“解读”，最重要的和最复杂的好像是军官和他的机器之间的关系。这个可怕的机器究竟应该象征什么？要输入进机器的命令又是象征什么？为什么旅行家不能理解它们？为什么这台机器恰好在军官躺上它的“床”上的时刻发生故障？那张从死刑犯转到军官手中然后又转回到死

刑犯手中的手绢有什么意义？为什么军官选择死亡？只因为旅行家拒绝支援他？为什么那个老指挥官的坟墓荒诞地在茶馆里被发现？他坟墓上的碑文是什么意思？

这个故事引起了许多矛盾的解释。它可以被理解为对一种残酷法律的描写，或许它可以代表一个敌对社会中的非人化现象。这个故事的形象描写似乎说明了我们的机器文明如何与野蛮的传统合并，并指出这种联合所带来的怪异结果。在象征的意义上，它表明写作是残忍的自我牺牲的行为。或者说，它描述了一个残酷的古老的宗教传统：酷刑机器可以被译解为"一个祭坛，在那里，以一个可怕的偶像——法律的名义，人被用来献祭"。而这台机器的毁灭"变成了一个新时代到来的基础，一个更富有人道、更为理性的时代"。

这个故事最引人注目之处并不是那个奇异的场所（不管怎么样，它跟卡夫卡大多数散文作品中的场所一样难以形容），而是对死刑机器奇妙的细腻的描写。卡夫卡的作品很少有对科技的描写。（《布雷齐亚的飞机》是唯一的新闻速写，是卡夫卡在迈克斯·布洛德的建议下写的。）如果像在《美国》里一样，出现了电话接线总机或带有一个标准时钟的桌子，或者在《参观矿井》里出现了一个测量装置，那么这种科技性描写只是偶然现象。但是现在，在他最长的一部作品中的第三部分突然开始了对这台怪异的机器以及它如何运转的描写。诚然，作者在好几处中断了他的描写，但他又不断地回到这个描写上，好像是要强调这个观念，在这个故事中，机器是最重要的东西，其

他的一切仅仅是附带的。

如果说卡夫卡的大多数故事都是从他最内在的经验中吸取主题，那么这台酷刑机器的形象能够代表什么经验呢？在给密莲娜·雅申斯卡的一封信中（写于这个故事之后），他写道："你知道，当我试着写某种东西（关于我们的婚约），那些在我周围对着我的刀尖便开始缓慢地靠近身体；这是最彻底的折磨；当它们开始擦过我时，就已经可怕极了，以致在第一声叫喊中，我就背叛了你，背叛了我自己，背叛了一切。……"

卡夫卡对婚姻的前景感到恐惧。他在信中所用的意象使人正好回忆起他对酷刑机器的描绘——因此，这对于探讨卡夫卡写作《在流放地》时的境况是有启发的。

卡夫卡第一次提到这个故事是在一九一四年秋天的日记里，同时还提到了《审判》的开头章节。两部作品都是紧接在给卡夫卡留下终身印象的两个事件后面。与费丽丝·鲍尔交往了两年之后，六月一日，卡夫卡在柏林鲍尔的家中向她求婚。可是，仅仅六周以后，依然是在柏林，在阿斯坎尼齐旅馆举行了一场奇特的会面。除了卡夫卡和费丽丝外，还要另外几个人在场，其中有费丽丝的妹妹埃尔娜和她的朋友格蕾特·布洛赫。卡夫卡在日记里把那次会面说成是"审判"。显然，那次会面讨论了卡夫卡的未来婚姻。在证人面前，未婚妻表达了她的恐惧和对未来新郎的指责，更重要的是，她"公布"了她对他们共同生活应该是怎样的看法。对卡夫卡来说，这是不能接受的。他并不把婚姻本身视作一种结局，视作他生命的完成，

他拒绝一种“小资产阶级家庭”的观念。“我不仅不需要这样一个家，而且这个想法都使我害怕。”他试图解释他的矛盾心理。“在我内心一直都存在两个敌对的自我。其中一个是你希望他成为的那种人，如果他要进一步发展，他也许会取得使你的希望实现的一点成就。你在阿斯坎尼齐旅馆对我的指责跟他毫不相关。可是，第二个自我除了工作外就什么都不想；这是他唯一的兴趣。这两个自我被关在一个战斗里，可这并不是那种普通的战斗，人们只是互相用拳头攻击。第一个自我依赖于第二个自我；他将永远不会……取胜。相反，如果第二个自我胜利了，第一个自我会很高兴的，一旦第二个自我似乎要失败了，第一个自我就会立刻跪在他面前，除了他便什么都不关心。”当然，三个月后卡夫卡才把这一切告诉了他的未婚妻。在“审判”期间，他保持着沉默。费丽丝带来的那群人使他惊异。不过，他保持沉默，不是因为反抗，而是因为他对她的话在本质上没有异议。“我明白一切都失去了……我本来只需好好表白一番就可以挽救这个局面，但我没有什么可表白的。”

六周以后婚约解除了。卡夫卡再次去看望了费丽丝的父母，然后给她写了封信。他把这封信描绘成一封“在绞刑架下写下的信”。随后，他与朋友恩斯特·魏斯（他曾反对卡夫卡与费丽丝的婚约）一起去了海滨两周。卡夫卡在日记里简短地描述了这次婚约：“他就像罪犯似的被捆住手脚。假如他们把我放在一个角落，锁上真正的锁链，在我面前安排一个警察，然后把我留在那里给看守住，情形也不会更糟糕。这是我的订

婚，可他们全都试图把我带入生活，当他们失败后，便试图接受原来的我。他们中间费丽丝最不愿意这样做，当然这是公正的，因为她遭受的痛苦最多。对于其他人这不过是一个短暂的事件，而对于她却是一个威胁。”

这与《在流放地》里的最初形象相同，在小说里，“除了军官和旅行家外，只有那个被判刑的人，他看上去很愚钝，长着宽大的嘴，头发邋遢，一脸放纵，士兵抓着沉重的大锁链，大锁链连接着锁在囚犯脚踝和手腕上的小锁链……不管怎样，囚犯的神情就像狗一样恭顺，看上去似乎他们可以让他在山坡上自由奔跑——他们只需吹一声口哨，他就会跑回来……”

军官心醉神迷地详细描述他的机器，意味着他全身心都被这个机器占住了，可是，他不仅是囚犯的死刑执行者，他也是检察官和法官。

这个揭示——在描绘那台机器的第一次间歇中——重复了《审判》中的基本情景。军官向旅行家讲述囚犯的罪行，主要是当囚犯的上司鞭打他时，囚犯大叫：“把鞭子扔掉，要不我吃了你！”换句话说，他的罪行仅仅是他试图用口头威胁来阻止肉体上的暴力。而且也很明显，囚犯——就像《审判》中的约瑟夫·K——并不知道对他宣布的判决。“宣布它是无意义的。最终他会亲自体验它的。”军官声称说。被告也没有任何机会为自己辩护。他被告知，没有理由这样做。“通常使我做出判决的原则是：罪行总是不容置疑的。”军官的这番声明几乎逐字逐句地由《审判》中的画家蒂托雷里重复了一遍：“一

旦法庭传讯了某人，他的罪行就被认定了。”

约瑟夫·K从来没有被给予过为自己正当辩护的机会。卡夫卡在他的柏林“审判”中也保持沉默。这个故事中的囚犯甚至还被一个用毛毡裹起来的棍子塞进他的嘴里。这样，囚犯和旅行家/目击者默默地听着军官煞有介事的、情绪激昂的和令人恐怖的解释。他们得知，执行死刑要十二个小时。前六个小时，囚犯显然将像从前一样活着（一个难以置信的权利，考虑到囚犯所受的苦，不过这一个时间段实际上也许与另一个现实有关，因为订婚筵席可能持续了十二个小时，卡夫卡花了六周时间才得出结论，他的处境对他有致命的危险。）“但六个小时后，这个人将是怎样的沉默无言啊！甚至世界上最笨的人也会开始领悟过来。”因为最后六个小时，什么事也没有发生；囚犯，通过他的伤口，只是解读了裁决的内容。然后“锯架刺穿他，把他扔进一个坑里，他落进一个沾有血水和原棉的床上，审判结束了……”

《审判》中的法庭是腐败的、卑鄙的和恶劣的，而流放地的那个军官则全身心地投入他的事业，他的真理。即使他所描绘的东西看上去是恐怖的、血淋淋的谋杀，军官也坚信他是在捍卫最崇高正义所需要的一种经过考验的、真实和传统的法律仪式。一旦他明白一切事情都转过来反对他，他想要维持那项仪式、挽救那部机器，从而可以挽救他的老指挥官的遗产的努力便失败了。作为对他自己罪行的谴责，他写道：“要公正！”可是旅行家对军官写给他的这几个字却无论如何也不能辨认。

“我猜想，”他说，“那些字在这里也许就是这么写的。”

当军官给机器编排好程序以便杀死他自己然后让机器自毁(机器不可能在他死后仍然生存，正如婚姻没有另一个伴侣就不可能缔结)，他从衣领下掏出两张女士的手绢，把它们扔给囚犯。这是对女性因素的两个偶然的、几乎是朦胧的暗示之一，因此也暗示了这个故事真正的灵感来源。

现在，卡夫卡真正认同的人物已经确然无疑了：囚犯，被带来时处于无助状态，背负罪名却对其罪行一无所知，面对着这样一台机器，它是根据古老的、难以辨认的、不可解读的命令以及古老而有敌意的法律运行的。再则，由于外在力量的介入，法庭的残酷逻辑出乎意料地、巧合地转向对原告不利。受害者逃脱了，虽然没有逃离那座岛，因为只有目击者即旅行家可以离开那岛。受害者甚至没有逃离那台酷刑机器的范围，也没有逃离它的代理人，这个结果正符合茶馆里墓碑上的预言。

卡夫卡和他的朋友登上了船。他作为一个自由人离开了法庭，去了大海，这在故事的结尾显得非常有说服力。可是他的下一个主人公，约瑟夫·K，却没有从刽子手的手中逃脱，而是跟他一起承受了一场更加奇特的审判。

三

卡夫卡从“柏林法庭”回来后就开始写《审判》。在判决之前约瑟夫·K所经历的折磨持续了十二个月（这与《在流放

地》的十二个小时正好相对应)。它采取了一种审判的形式，被告屈从于一个神秘的、难以见到的法庭。就像流放地的故事一样，有罪与否的问题并不是审讯的主题。被告实际上没有被赦免的希望。它的实质在于一个正在进行的审判中那种受折磨的经验，这个审判是无法逃避的，在这个审判中即使最好的抗辩也没有一个听证的机会。

审判从一个熟悉的场景开始：当约瑟夫熟睡时，一些陌生人闯进他的公寓房间，亵渎他的隐私。亵渎者带来了越来越多的目击者，并扩大了他们在他周围撒下的痛苦之网。最初的场景没有包括任何罪行和法庭的性质，也不包括法庭所实施的法律，尽管出现了越来越多的新的目击者。夜间看守人进来了，一个主管在等候约瑟夫·K。女房东出场了。一个住在对面的老太太拉着一个老头子走到窗户旁，从那里他们俩看到发生在约瑟夫·K房间里的一切。在主管等待他的房间的角落里，三个年轻人出人意料地出现了。在马路对面的窗户前，第三个老人露面了。“滚开!”约瑟夫冲他喊道。他感到被伏击、被包围了。“好管闲事、不顾别人的人。”他评论他的围观者。他蒙羞的感觉越来越强烈。他认出那三个年轻人是他的同事。审判在继续。约瑟夫·K被告知，将对他的行为进行一点调查。调查并没有发生，也永远不会发生。预审官只说了几句话，这几句话表明，他原先指望的不是约瑟夫·K，而是一个房屋油漆工。

K发表了一篇讲演，分析他的处境。这篇讲演的主旨，或

更确切地说，讲演的一些细节，跟他发表讲演的地方一样，并不令人吃惊。它可以概括为几点：

1. K宣称他并不是他们所认为的那个人。

2. K声称只有他本人认可，整个程序才会有意义。他愿意承认这个程序，但只是暂时的，只是出于同情。.

3. K从预审官那里拿过来一种笔记本。它应该包含有关他的案子的材料，但他发现这只是一本欠债记录。

4. K声明："发生在我身上的事，当然仅仅是一种个别的情况，它不是特别的严重，因为我本人并没有明确地承认它，可是，这是用来对付许多人的一种典型的审判程序。我站在这里是为了他们，而不是为了我自己。"

5. K回忆被捕的情景。"我被捕这个事实，其本身就是令人可笑的，但在这里却不是什么了不起的事。今天早上我从床上被带走……隔壁房间被两个粗野的看守占住。如果我真是一个危险的强盗，也不会采取比这更好的预防措施。"K抱怨这个行动的专横性质，抱怨这个行动发生在许多目击者面前。他说，这种做法的目的是"散布我被捕的消息，诋毁我的名誉"。

6. 最后，K揭露了在他的被捕背后，在法庭背后，站立着一个完整的机构，这个机构的目的是逮捕无辜的人们，开始荒诞的、腐败的审讯程序。这样，"无辜的人们，没有陈诉的机会，将在大庭广众面前受到羞辱"。房间里的人对K的话反应激烈。然而，当K讲完后，他意识到所有在场的人，无论他们对他的话的反应是正面的还是负面的，大衣的衣领上都别

着一枚同样的徽章。只是在此刻，当一切都已结束时，K才明白了他是在对他的敌人讲话。"哦，照我看来，你们全都是这个机构的职员。你们正是我刚才所抨击的一帮腐败的家伙。"

当K被误认成另外一个人后，他为什么还要参与所有活动？为什么只有他本人认可这个程序才会有意义？谁是他感到要给予同情的人，这种同情导致了他认可这个程序？为什么法官有一本借债簿而不是恰当的文件？毕竟可以假定，"一家大银行的主管过着体面的单身汉生活，是不会欠任何债务的。"更加令人惊异的是，K声明他的案子只是许多案子之一，他把它理解为有代表性的、典型的。到目前为止，K好像都被整桩事件搞得不知所措，他成了一个神秘的、离奇的审判程序的目标，他完全不了解这是"针对许多人"的事实。并且为什么法庭在一个私人住宅召集？为什么没有经过审讯，而是由K宣布起诉书？为什么所有在场的人都别着一枚徽章，而K直到最后才注意到？在约瑟夫·K讲演到一半时，洗衣女工和那个陌生男人之间的肉体接触是什么意思？

毫无疑问，在这个场景中，作者通过形象表现了一个独立的现实，因为许多随心所欲的或自相矛盾的事实、事件和言论都是令人惊异的。但是，恰恰是这种随心所欲——或表面上的随心所欲——使得卡夫卡把完全无关的成分放在一起，因而常常导致错误的解释。

有了柏林的婚约，卡夫卡对他的生活方式，对继续夜间写作的可能性所产生的内省恐惧，显露了出来。他去柏林旅馆的

长途旅行预示了约瑟夫·K在寻找受邀调查的地点时的彷徨。不过，与卡夫卡不同的是，约瑟夫·K在法庭上抓住机会进行了辩护。由于约瑟夫·K既不知道指控的是什么，也不知道那个古怪法庭的性质，他的讲演可以被看成是一篇弗朗兹一卡夫卡的辩护辞。

卡夫卡的第一个异议是：我不是你们所想象的那个我。我不是一个值得尊敬的丈夫；我不想过未婚妻希望我过的那种生活。你们的法庭因此是无意义的，但我承认它并且服从它，因为我同情她。你们想提醒我，我是一个债务人，但我还没有成为一个债务人。（结婚就是一个很大的债务这一观念浮现在卡夫卡的脑海里："现在该是起草一个资产负债表的时候了，换言之，就是结婚的尝试。考虑到所需要的大笔投资，事实上永远不会从中获得任何收益；一切都不过是一笔巨大的债务……"卡夫卡在《致父亲的信》的结尾写道。）

卡夫卡散文中大量奇异的、梦幻般的不合逻辑，与他严谨的逻辑推论和冷静的事实描述形成了对比。当这些原始行为和经验与它们恰当的意象形式融合在一起，当原始的经验世界和寓言世界融合在一起，并把它从一个普通的隐喻或反讽转变成一种典型卡夫卡似的东西，这种奇异的、梦幻般的不合逻辑就产生了。然而，这种两个现实层面的交融不仅仅是卡夫卡世界的特殊效果和紧张感的根源，也是它前后矛盾的根源。也就是说，用来讲故事或用来看问题的观念也转变了。如果说约瑟夫·K是作为卡夫卡的替身而诞生，他的神秘审判是他自己最

私人化的“审判”的一个翻版，那么，要在整个小说结构中保持这个相似是不可能的。约瑟夫·K也是一个单身汉，他的职业也有点像他的创造者，可是他缺乏一种完整的维度——只考虑写作的第二个自我。弗朗兹·K，职员和未来丈夫，与这个第二自我进行斗争，在它的面前跪下，为了它的缘故，他放弃了通过相互让步完成他的“审判”的所有希望。约瑟夫·K不可能有这样的第二自我，或至少它不可能显露出来，因为这样做，他的创造者就会泄露保守秘密的意图，就会表明他最害怕失去的东西，他自己的私人性。因此，约瑟夫·K的处境只能是弗朗兹·K的真实“审判”的一个部分的寓言。

弗朗兹·K有理由坚持他的私人性，坚持至少晚上是完全属于他的一种生活方式。但为什么约瑟夫·K要坚持这样的东西？对弗朗兹·K是可解释的、一目了然的东西，对约瑟夫·K却是不可解释的、难以理解的。弗朗兹·K感觉到他痛苦的源头，约瑟夫·K却遭遇到神秘。当弗朗兹·K力争加入别人（也包括他自己）视作理所当然的那种生活时，他感到自己被分割成了两个敌对的人。约瑟夫·K，至多听牧师讲讲守门人和那个面对法律的男人的寓言，他们被冲突或他们的利益连在一起，在这场斗争中，那个想进入法律的人，永远也不可能战胜守门人。弗朗兹·K为写作、生活的意义和自由而努力奋斗，约瑟夫·K只为他的名誉而奋斗，只想回到他原来的生活——那不过是一种有条理的、循规蹈矩的生活。弗朗兹·K知道他的法庭和对他的起诉；约瑟夫·K则是茫无所知，他一

次又一次试图弄清这两者。弗朗兹·K意识到他的冒犯的致命实质，因为那就是争执所在。约瑟夫·K则只知道他的羞辱，并竭力想摆脱它们。可是，正如弗朗兹·K如果不承担他的冒犯所带来的耻辱就不能幸免一样，或者说，他不能在那些认可另一种价值秩序、另一种法律的人们眼中证明自己是正确的，约瑟夫·K也不能幸存于他的羞辱，他的耻辱的感觉。

卡夫卡不能够把他自己从他的主人公身上的自我完全区分开来，这就解释了为什么在小说的结尾处，约瑟夫·K仿佛承担了弗朗兹·K所感到的某种罪过，即总是“想要长出二十只手来抓住这个世界，动机又并非十分纯洁”。最终，他好像被赋予一种能力看见法律的闪光，一种他本人实际上从来没有寻求过的光亮。

然而，《审判》的主题不是关于罪行，而是描写主人公作为一个人受到突然袭击和侵犯；一个受害者，而不是一名罪犯。约瑟夫·K没有找出他自己的罪行；他寻找为自己辩护的方式。因为他的无辜是很明显的（指控从来没有被提起），他首先寻找一个他可以发表他的辩护辞的地方，寻找那些可以为他发表辩护辞的人。

他被判死刑，不是因为他有罪，而是因为法庭怀有偏见，充耳不闻，难以接近，并且毫不动摇地坚信一旦提出指控，被告就是有罪的，因此要被判刑。换句话说，“一个刽子手就可以取代这整个法庭。”

无论法庭是多么神秘，无论它的法官是多么不可接近，它

的内部并没有隐藏任何形而上的东西：它是一个人类法庭，尽管它被赋予一种无所不能的性质。那些法官们是虚荣的、淫荡的、腐败的、卑劣的。他们的权力存在于他们的机构，他们的等级制度，他们的人数，他们的潜在影响，他们对被告辩辞的不愿或无能倾听。直到最后，约瑟夫·K都确信他是无辜的。“一个人怎么可能有罪？毕竟，我们都是人，互相都很像……”不过，他知道“凡是参与这个程序的人都对我有偏见……因此我的境况就更困难”。然而，一旦他进入将要进行审讯的房间他就不由得感到，他没有被释放的机会。当他意识到自己成了审判的实验品，意识到大家都知道这一点时，他便产生了焦虑感和受迫害感。不过，他还是试图去发现自己的更多罪行，找到某个可能对结局有影响的人，以及愿意倾听他的辩解的人。可是，他的努力没有任何结果。这种徒劳无益——事实上他知道他为自己辩护的努力是无意义的——至少部分解释了约瑟夫·K的突然屈从，他顺从地接受了，并且顺从地等待着他的刽子手。

在弗朗兹·K内部的两个自我之间的斗争永远都不可能结束，因为任何一方都不可能改变，也不可能一致，“除非遭到毁灭。”约瑟夫·K寻找一个出路以便逃脱在他看来是荒谬的审判，而弗朗兹·K却知道逃跑是无用的，在某种意义上，死亡会使他得到解脱，会结束耗竭他力量的这场斗争。弗朗兹·K愿意走进被遗弃的采石场并死在那里，但因为约瑟夫·K不仅在他的斗争中，而且在他的意识中与弗朗兹·K紧紧结合在

一起，即其中一个如果没有另一个就不能生存，因此约瑟夫·K死在采石场时对他的罪行仍然一无所知；他仅仅是怀着一种羞辱感死去。“好像羞辱必须比他活得更长。”

四

卡夫卡的一生好像都在两种焦虑之间摆动：对孤独的恐惧和对亲密的恐惧，这两种焦虑可以剥夺他的世界，他写作的能力。他一次又一次渴望摆脱“只可能以惩罚告终”的孤独。他甚至做了第三次订婚的努力，这次是同朱丽亚·奥里兹克娃，但除了试图拼命要结束他的孤独外，她可能对他就没有什么吸引力了。

快满三十八岁时，他又做了一次更加激情、更加绝望的尝试，试图通过跟他所爱的一个女人共同生活，以摆脱他的孤独，并靠婚姻来使他的生活圆满。

他像以前一样开始了他最后一次的重要情感关系：在麦拉诺和维也纳之间，弗朗兹·卡夫卡和密莲娜·雅申斯卡几乎每日都有书信往来。但这个关系跟他早期的关系只是表面相似。密莲娜是卡夫卡遇见的第一个能懂得他的世界并理解他的写作的女人（她是他的翻译）；也是第一个给他提供她自己的丰富世界的女人。她不只是一个“通过她卡夫卡可以跟自己进行对话”的人，像费丽丝·鲍尔那样。

但是这个“生气勃勃……然而又是最温柔、勇敢和聪明”

的女人，他认为他可以爱并且也许可以和他生孩子的女人，却在社会地位、背景和年龄方面与他遇见过的其他所有女人都不同。密莲娜已婚，捷克人，比他小十三岁。尽管有这些障碍，他们的关系仍然迅速发展，通了几周信之后，他们在维也纳见面，在一起度过了四天。在这期间，卡夫卡好像把他的焦虑，他持续的筋疲力竭，甚至他的疾病都置之度外。“整天他跑上跑下，在太阳下行走，从来没有咳嗽，吃很多东西，睡得很沉。总而言之，他很健康。”

他陶醉地、面目一新地从维也纳回来。突然，他充满决心要赢得密莲娜，要跟她一起度过余生。这个总是喜欢书信而不是与人接触的人突然写道：“一切写作都似乎没有价值，实际上就是如此。也许我最好去维也纳，带上你，也许我会这样做，即使这不是你所想要的。”他准备跟她私奔，把她从她丈夫的怀中抢走。他开始计划会面，这次是在德国边界小镇格蒙德。可是，在描述幽会细节的书信中，那些以前的恐惧——对亲密接触的恐惧，对“床上半小时”的恐惧——又开始露面了。“让这一切统统离开吧；我对此实在害怕。”他的焦虑越来越强烈，并引起了失眠。在维也纳会面的六个星期之后，他们两个再次相聚。这是“可能发生的最不幸的约会”，密莲娜的女儿回忆道，“一方是生气勃勃的、性急的、激情的密莲娜，另一方是不健康的、小心谨慎的、毫无激情的卡夫卡。什么也没有发生。”在格蒙德不愉快的约会之后，卡夫卡不可避免地回复到他的孤独状态（“爱情就是这样，你是一把我用来不断

绞动我创口的刀”)。

“把我现在所做的事归于过去的事情的同一范畴，你也是对的。我只能总是老样子，过同样的生活。唯一改变了的是，我现在有一些经验了，我会在拧紧了螺丝才开始尖叫……”通信联系持续了几个月——信中充满了恐惧、自责、绝望和沮丧——直到卡夫卡中断通信为止。他又完全回复了孤独。“我很少能够跨过孤独和社交之间的界限，实际上很少……相比之下，鲁宾逊·克鲁梭的岛屿是多么美丽、多么充满生气的地方啊。”他最后的大作，《地洞》、《饥饿艺术家》，尤其是《城堡》，都产生于他逝世前最后一段极其孤独的时期。

五

卡夫卡最后一部伟大的（未完成的）作品《城堡》的开始场面与《审判》正好相反。《审判》开始于早晨，而《城堡》开始于夜晚。约瑟夫·K是在城市公寓的床上遭到突然袭击。在《城堡》里，土地测量员K来到一个陌生的村庄，想寻找一张床。他找到的住所条件很差，仅仅是酒吧地板上的一个草垫，顾客还坐在酒吧里没走；换句话说，根本就没有隐私。K是一个谦和的男人，他在亚麻布上躺下来，便睡着了。没过一会，他就被一个年轻官员摇醒，要他出示投宿许可证。K十分惊讶。从他的回答中得知，他显然根本不知道自己在何处，然而他坚定地要那年轻人离开，并声称他是一个土地测量员，是

伯爵本人邀请他来的。

但K真是一个测量员吗？在简短的误会之后，官员证实了他的身份，看上去不仅官员十分惊讶，K自己也吃了一惊："这么说，城堡已经承认了他是土地测量员。一方面，这是对他不利的，因为这意味着城堡对他了如指掌，已经估量了所有可能发生的意外，并带着微笑接受挑战。然而另一方面，这又非常有利，因为如果他的解释是正确的，他们就低估了他的力量，他就会有更多的行动自由，比他奢望的还要多。如果他们想靠至高无上的优越承认他是土地测量员，并指望以此恐吓他，那么他们就错了。"

摘录的这一段是典型的"卡夫卡式的文本"，其中隐藏了许多明显不合逻辑的东西。为什么他们承认K是城堡的一个土地测量员，K就会不知所措？他要么是一个测量员，在这种情况下，他就没有理由感到惊讶，要么他就是在伪装一个测量员，在这种情况下，为什么城堡里的某个人还要接受甚至赞同他的欺骗呢？如何解释"城堡……接受挑战"这个句子？K来到村庄是为了测量还是为了投入一场斗争？如果他来是为了斗争，那么，这场斗争是为了什么？最后，他们承认了他的身份是城堡的土地测量员，这一事实为什么暗示了城堡的"至高无上的优越"？

此外，正如早期的作品，两个层面的相互渗透导致了"不合逻辑"：直接经验的层面和由潜在经验转变而成的想象层面。

K以另外一个人的身份出场。（这里，情景又与《审判》

中相反，在《审判》中，只有法庭相信约瑟夫·K是另一个人。）他从未在村子里测量过什么。他没有仪器。他谈及他的助手，但他们从来没有出现过。他甚至不经意地讲出一句有关他妻子和孩子的话，但他这样做是为了使别人对他的身份产生错误看法。K到村庄来根本不是为了测量，而是为了战斗：有人怀着精神上的优越，并且带着由于他的优越而产生的微笑在期待着K，不是作为土地测量员，而是作为一个对手。后来清楚了，K的这个对手是一个官员，卡夫卡给他取名克拉姆——克拉姆在捷克语中的意思是“欺骗”。可是，为什么这个城堡的要人对K有一种精神上的优越感，而不是从他的地位可以预料的那种权力的优越感？如果K考虑到对手精神上的优越，这就首先指向一个事实，预期中的斗争将不是一场单纯的权力斗争，而是将同时在另一个平面上进行。再则，K对敌手的优越性的认识，表明K已经知道他在与谁发生冲突。

根本的问题是：测量员斗争的目的是什么？为什么他打老远来到这个陌生和阴沉的地方参与战斗？

故事开头的场面暗示了K决心战斗的目的。K将为摆脱孤独，为在人们中间获得一个位置，为证明自己能够进入社会而战斗。显然卡夫卡这样写的意思是：找到与另一个人在一起生活的勇气，找到与一个女人在一起生活的力量，在被分享的亲密中克服他的焦虑，建立一个家庭，圆满他自己的生活，从而进入法则。

正如创作《在流放地》和《审判》的灵感来自他与费丽

丝·鲍尔的婚约，写《城堡》的冲动来自他对密莲娜·雅申斯卡失败的爱情的痛苦经验，这个爱情是“卡夫卡生活中最强烈、最深沉和最心烦意乱的经验”。

前两部作品的主人公仅仅是希望逃脱命运、挽救自己生命的受害者，而《城堡》的主人公则是以相反的意图开始了他的故事：他想冲出自己孤独隔绝的监狱，成为自己命运的主人，战胜阻碍他进入城堡的障碍。

正如约瑟夫·K 的命运是要完成那场审判，为法庭和辩护徒劳地寻找犯罪的证据，土地测量员 K 的命运则是要完成他徒劳的但却决意要进入城堡，或至少要跟权力者克拉姆说话的尝试。

K 怀着为自己命运搏斗的意图进入了故事，因此在他的行为中具有在卡夫卡早期的主人公身上缺乏的素质。他甚至策划了一个接近城堡的战略。在好像会出现的两种可能的命运中——也就是说，当一个与普通村民同一档次的农场工人，或相反，做一个置身局外的人，也许高于其他人，但却完全任由城堡摆布或招致城堡不满——他梦想着他将如何选择当工人的命运。“只有作为村里的工人，尽可能远离城堡的范围，他才可能有希望在城堡里面获得成功。”他梦想着接近村民，因为“各种道路都将向他开放”。K 期待在与城堡官员的斗争中取胜，因为“尽管他们可能组织严密，他们所做的一切不过是维护遥远而看不见的主人那遥远而看不见的利益，而 K 则是为某个切身利益，为他自己而战斗，并且，至少在最初的时候他

拥有主动权，因为他是进攻者”。

怀着越来越坚定的决心，K竭力想会见显然可以决定他命运的那个人，他梦想着与那人会面的时刻将是他体验到自由感的时刻。“……看看我的话语在他身上产生什么效果，对我来说这就足够了，无论它们有没有任何效果或他是不是根本不理会它们，我都将为自由地跟一个大人物谈过话而感到心满意足。”然而，同时他又怀疑，这次会面——因为没有任何外在的东西可以做到——将不会改变他的命运，或决定他斗争的结果。

在书中最有力的一个场景里，K决定在酒吧的院子里等候克拉姆，在那里为克拉姆返回城堡的雪橇已经准备就绪。但克拉姆不打算会见K。一个下级官员反复要求K离开院子，当K拒绝服从后，马车夫不得不再次从雪橇上解下马匹。可是K依然继续等候。他感到“好像那些人中的最后一个人也已经跟他断绝了所有联系，好像他比从前任何时候都更自由，在这个通常禁止他来的地方，他可以任意想等多长时间就等多长时间，他已经获得了一种很少有人获得的自由。好像没有人可以碰他或赶他走；但是——这个信念同样强烈——好像也没有比这种自由、这种等候以及这种不可侵犯更无意义和更无希望的了”。

然而，那个K只是从一个窥视孔里瞥了一眼的权力者克拉姆，看起来并不是唯一事先知道K的到达以及决定K将永远不被城堡所接受的人。酒吧女侍费丽达也好像在等待K：用

他的话说，她认识他只有半个小时，他还没有能够把他的一切告诉她，费丽达回答说："哦，我知道你的一切，你是土地测量员。"在此之前一直是克拉姆情妇的费丽达，立刻接受了K的邀请，用鞭子把老顾客们赶出了酒吧之后，就与K做起爱来。

K与费丽达结合的那一刻，他就开始走下坡路了，他徒劳而绝望地试图控制自己的命运，冲决他意识到的自我闭塞，从一个异己经历的隔绝状态中突围，这个经历越来越像是一个致命的毁灭。性爱行为激起了含混不清的、矛盾的情感。它没有发生在一个安静和私人的地方，没有发生在床上或在一个隔离的房间，而是在酒吧的地板上，"在积有啤酒的小坑和其他堆在地板上的垃圾当中"，当这个结合完成后，K"老是觉得迷失了自己，或漫游到了一个陌生的国度，比人类曾经去过的都更远，一个如此陌生的国家，甚至连空气都跟他家乡的空气没有任何相似之处，在那里你可能因陌生而死，然而它又是如此富有魅力，以至你只能继续走下去，并且进一步迷失自己"。

这个外乡人K，在最初至少还获得一些尊敬和一种独立的地位，但很快他就被村民所驱逐，最后连费丽达也离开了他。

卡夫卡和密莲娜关系的命运，土地测量员K和克拉姆情妇费丽达的关系的结局，两者之间有着惊人的相似，这使得出版者迈克斯·布洛德得出结论：

"在《城堡》里，我们发现卡夫卡和密莲娜之间爱情关系的一个奇特怀疑和轻蔑的复本……密莲娜，以一种高度漫画化

的‘费丽达’形象出现在小说里，并采取了决定性的步骤来拯救卡夫卡（K）；她跟他结合了，她在拮据克己但仍然快乐坚定中跟他创造了一个家庭。她希望永远属于他，以此把他带回到真实生活的天真和直接性中——但K一旦开始同意并接住伸来的手时，过去的联系便开始对她产生影响（‘城堡’，她卑微的出身，她的交往，尤其是与神秘的克拉姆先生的关系，后者是以密莲娜自负的、魔鬼似的幽灵丈夫恩斯特·波拉克为原型，她从来没有抛弃过他），对幸福的衷心愿望很快就结束了，因为K不赞成半心半意，想要费丽达成为他的妻子，完全属于他……可是她背叛了他，返回到她所从来的城堡的领域……”

（卡夫卡的确认为波拉克拥有一种优越性，“她生气勃勃，”他在给布洛德的信中写道，“是我从没有见过的那种类型，不顾一切地只为他燃烧……可是，如果他能使她内心产生激情，那么，他必定是一个了不起的人物。”）

然而，布洛德的那些联想太直接了，忽略了卡夫卡把自己的经历转变成一个想象的故事结构所采用的方法的复杂性。

从我们所知道的卡夫卡以及他与密莲娜的关系来看，很清楚，他根本不想贬损地表现这种关系，或试图谴责它的迅速恶化。他相信他没有能力给他生活中的一切带来一个圆满的结局，尤其是他的爱情关系就更不可能了，这就得出一个不可避免的结论，即对于这种关系的失败，他只会谴责自己。在格蒙德那次不愉快的、决定命运的会面之后他写给密莲娜的信件就证明了这一点。

《城堡》的意图不是要表现他与一个女人之间负面的关系，而是要表现——回到卡夫卡的重要主题——决定命运的斗争。卡夫卡（在密莲娜的事例中）意识到了（他的主人公，土地测量员 K 也跟他一道意识到了），在同酷刑机器、神秘法庭和城堡的斗争中，在他对婚姻的进退两难中——主要的障碍不是外在的敌人，也不是外在的环境。主要的问题是主人公的软弱，无能跨过他自己设置的门槛，无能说服另一个“我”允许他进入他认为是一个不能遏制的激情源泉的地方。

这种将 K 和约瑟夫·K 联结起来的奇异的、使人不安的软弱，在小说的开始，当 K 似乎还充满战斗决心时就很明显了。被费丽达抛弃后，K 继续从事被城堡所接受的绝望的、筋疲力尽的斗争。经过了几个无眠之夜后，他被召唤到酒吧，去见一个给他带来消息的官员。但 K 犯了一个错误，进错了门。官员布吉尔邀请他进来，并逐渐透露了不仅是城堡官僚作风的秘密，而且也透露了 K 斗争的秘密，这场斗争存在一些机会，“碰见这些机会，靠一句话、一瞥、一个信任的表示，便能取得比耗竭终生努力还要大的成绩。”他们讨论官僚作风的场景，越来越明显地变成了一个爱情场景，最终只有官方语言的残言片语在拙劣地掩饰它的本质：弱者的命运就是不能实现其愿望。世界就是这样保持它的平衡的。

当布洛德将《审判》与《城堡》进行对比，认为它们是两个主要但相对的原则的寓言：正义和宽恕，看来似乎他错了。《城堡》，远远不是一部关于宽恕的小说，而是一部关于失去的

被滥用的宽恕，关于一个失去的机会和一个失败的小说。

与约瑟夫·K不一样，土地测量员K自愿寻求战斗，因而他知道他的失败和他的过错。那么，他怎么可能仍然不受惩罚？事实上，他受到的惩罚比给予约瑟夫·K的更加残酷。后者死时受到一道闪光的照耀，他没有寻求过这道光亮但却看见了。土地测量员K结束他的斗争时也受到一道闪光的照耀，他寻求过这道光亮但却没有看见。

六

卡夫卡最个人化的经历——他生活中充满了备受折磨、无法解决的冲突——刺激了他的创作冲动。酷刑机器、无所不在的法庭、神秘的审判或城堡的形象虽然很难"解读"，但这并不损害这些形象的真实性，也不否定它们和人类或社会环境的关系。相反，卡夫卡真实地体验了生活，这种真实使他能够揭示他经验中的多种层次和矛盾，这一切大多数人往往难以察觉。显然，《在流放地》的意义不能被局限为卡夫卡试图订婚的一个寓言。它仅仅是卡夫卡对即将失去自由的体验——一种大多数新郎都熟悉的体验——他的体验的强烈，促使他用即将被放在酷刑机器床上的死刑囚犯这一可怕形象来表达他的感情。费丽丝只期望他身上具有传统的、普遍被接受的东西，而他却在其中感觉到一种最基本的存在矛盾。一个人怀着世界上最好的心愿，完全符合社会习俗，得到社会的普遍赞同和自己

良心的赞同，她所要求的某种东西而另一个人却会把它理解为致命的。从这个认知到军官的形象——致命机器的狂热操作者——到他所服务、所热爱、所坚定捍卫，并准备光荣地献身其上的机器，只有一步之遥。从这个认知到那个法庭，无论它是多么卑鄙腐败、恶劣残忍，把自身视作甚至被普遍视作合法的甚或正义的，也只有一步之遥。

卡夫卡把他生活中所经历的失败看作是绝对的。大多数人为他们的失败寻找借口，并愿意相信他们可以中断已经开始从事的斗争，从他们已经卷入的进程中退出来，不再当情人、丈夫、妻子、父亲，不再感到有罪，而卡夫卡从开始进入他的审判或斗争的那一刻起就知道，他不可能从中脱身。没有任何东西可以被中止；一旦开始，就没有任何东西能从中脱身。当某个进程一旦开始，没有我们，没有我们的意识，它也会继续下去。这是一个基本的人类处境；卡夫卡只不过是以绝对的方式体验了它，又按这种方式去描述了它。

因此，卡夫卡的多数形象一般说来具有预言般的真实，但这并非出于有意，不是因为他服从于这个目的（他的很多模仿者就是这样的）才创造和构思这些形象，而是因为他能够直接地、深刻地、毫无保留地、不屈不挠地体验这些冲突，从而体验他所进入的每一个处境的内在普遍性。从这种经验中所产生的形象是如此有力、如此明显地远离了它们最初的创作冲动，以至于这些最初冲动的明晰甚至意义通常都是难解的。

卡夫卡既从传统来源（动物学或古典神话），更从当代世

界，从他的直接经验中汲取这些形象。于是，在他的作品中，以一种神话的形式，出现了现代办公室，法庭，机器，法律，更重要的，出现了一个不仅具有作者个人素质，而且也具有现代世界中多数人典型素质的主人公。出现了孤独，一种受权力摆布和受那些为权力服务的人摆布的感觉，一种对自由永不满足的渴望，同时又是对世界上某种绝对东西的渴望，因为上帝已经从这个世界被驱逐或至少其存在受到了怀疑。出现了一种对法律和秩序的向往，一种受到持续威胁或异化的感觉。

于是，一个新的意象派的甚至神话般的现实诞生了，它提供了很多新的意义。这一认知不仅仅为了证明，它也可以有助于以恰当的精神评价卡夫卡的作品，而不是把卡夫卡作品中几乎不可能具有的某种东西归于它们：即它们是对世界的一种解释。用捷克第一流的文学评论家瓦奇拉夫·契尼的话来说，“神话无疑照亮了现实……但它却不能解释现实，因为它与理性需求的满足毫无关系，它没有试图用任何可以预测的方式从原因中推论结果……简单地说，哲学和科学是对理性所提问题的回答。神话和艺术则不是回答，而是经验。生存先于提问和结论，并且比提问和结论更为基本。”

卡夫卡顽强地专注于自身、他自己的经验和他存在的意义，他在形而上层次上再度体验他的冲突的非凡能力，决定了他会创作出一部作品，把我们的注意力转向我们存在的最基本问题，从影响外在世界的变化转向我们精神的变化，从这个世界发生的各种进程转向由我们并且仅仅由我们进行的进程——或者审

判，从对异己的裁决转向对我们每一个人不可避免的裁决。

当世界陷入战争狂热或革命狂热，当那些自称是作家的人沉湎于幻觉中，认为历史在某种意义上比人和真理更伟大，革命思想比人类生活更重要的时候，卡夫卡却描绘和捍卫了人的空间中最亲密的东西。其他人认为有必要围攻天国，为人类的幸福把宫殿烧毁，而卡夫卡却担心人类也许会失去最私人性的和最后的凭藉，失去在自己床上的和平与宁静。

在将外在目标看作是最高目标的世界里，在人们迷失在自己的作为和革命时代的巨大阴影中的世界里，卡夫卡看起来好像是一个着魔的怪人。与历史的宏大潮流相比，他提供的经验微不足道。与丰富多彩的生活相比，他描绘的图景也许看起来很微小很阴暗。当人们相信他们已经找到了什么是宇宙意义的答案时，卡夫卡的主人公却在徒劳地寻求回答最普通的问题，企图超越他们居住的空间的界限，这也许显得太真实了。可是，卡夫卡正是以这样的方式，表现了现代人的基本经验和情感。

那种指向外部的文学，大部分是不可靠的。它使读者的注意力固定在外在的目标，从而激起虚假的希望或表面的绝望。在卡夫卡的世界里完全没有诸如此类的东西；他的世界是过于内向的。就像真实世界中的人们，卡夫卡世界里的人在严峻考验的时刻到来之前，一直过着一种表面上平静有序的生活。这一时刻也许由命运选定，也许受个人决定的影响，但它总是带来与世界的碰撞——与异己者的碰撞。陌生人包围了卡尔·罗斯曼，在流放地的死刑犯，约瑟夫·K和土地测量员K。他们

通过判决，挡住道路，发出信件和备忘录，做出关于生命或表面自由的决定；他们旁观爱情、绝望和性交。他们身上既没有仇恨也没有爱情也没有同情。生和死在他们身上相遇并且混合，正如在《城堡》里，“生命和职业（是）……如此交织在一起，以致人们有时还以为它们变换了地方”。而办事机构、法庭、城堡便是这种地方——与经验相一致——它们全都体现了这种异化感，体现了人们之间无法逾越的鸿沟。

卡夫卡的主人公活动于一个不可能发生相遇的空间，在这里甚至最亲近的人都可能变成敌人，因而在这里不可能发生有意义的行为。就像每一个被拒绝了行动的可能性的人，这些主人公受到他们既无法影响也无法理解的势力的摆布，而这些势力在他们看来是敌意的。这样的人生活在焦虑和怀疑之中，生活在对他周围世界和他生命意义的不确定之中，生活在对他的生命的焦虑之中。生命的意义，它的确凿性，不断在减少，越来越缩减到个人的范围，直到只剩下唯一的私人性象征，自由的最后的空间——至少性行为的空间——床。最后那些不邀而来、异己的使者逼近了这张床，这些使者既不相干也无意识，他们只是为了要亵渎那张床，剥夺主人公最后的避难所，把他拖到寒冷中，在那里再殴打他一会儿，直到其他同样异己和同样不相干的使者到来，将一把刀刺进他的心脏。

尽管许多人把最高的形而上目标归于卡夫卡，但他的主人公，首先是我们时代的一个主人公。这是一个没有上帝的时代，在这样的时代，具有一个更高意义的权力已经被一个空洞

的传统权力、法律规范和官僚机构所取代，也就是说，被人类的机构所取代。人，在努力争取自由和秩序的过程中，被剥夺了所有的手段和所有的武器，除了由他内在空间提供的希望外就再没有任何希望。"至少可以在一个权势者面前自由地说话"，至少可以赋予他的内在真实以自由，无论周围的世界把这看成是固执还是愚蠢。真实地去生活，完全接受自己的命运，无论多么困难，无论自己最终是否被打下死刑的标记，都要进行一场不懈的战斗，好让至少一线光亮进入生活，那是由法所发出的绝对之光。最重要的是，对土地测量员来说，那就是生活——或者斗争的意义。

正如普罗米修斯的故事是来自人类历史上英雄时期的一个神话，约瑟夫·K和土地测量员K的故事是属于人类历史上现代的、非英雄时期的神话。也正如普罗米修斯如果没有彻底接受他的牺牲和受难，没有拒绝给予他的有损尊严的仁慈，他的行为就不会是英雄的行为，如果没有弗朗兹·卡夫卡完全的牺牲和受难，也就不会有躺在酷刑机器上的被处极刑者、约瑟夫·K和土地测量员K的非英雄故事。只有愿意让自己被镣铐锁在岩石上，使自己的器官暴露于鹰，任凭处置的人，才能为人类提供火，照亮人类穿过黑暗的道路。

写于1983年

（景黎明　景凯旋　译）

这样的帅克

路德维克·瓦楚利克

雅罗斯拉夫·哈谢克和弗朗兹·卡夫卡生于一百年前。

帅克是一个这样的人物，他仍然和我们一起住在布拉格。

当我还是二十岁左右时，我就读了《好兵帅克》，它让我笑个不停。那时我一点也不知道这部文学作品早已举世闻名，我也没想到去寻求书中的“教训”。对我来说，这是一个普通家伙的故事，尽管不太会说话，但要是他能控制自己那机敏的

傻气，还是个很明白的人，这给他带来某种优势，使他能并不那么无辜地获得好处。自从该书问世以来，专家们一直就在争论，雅罗斯拉夫·哈谢克在创造这个人物时，是如何处理愚蠢和狡猾的比重的，但是所有学术研究都无法回答卢卡施中尉提出的这样一个简单问题，当他第一次见到他的新传令兵时，他问："听着，帅克，难道你真是个天下无双的白痴吗?"

后来的日子，当得知存在着一个所谓"帅克学"时，我是多么惊异。每当有外国人试图用捷克的民族性来解释帅克，或更糟的是，用帅克来解释捷克的民族性时，我都会感到很不愉快。亲爱的朋友，你们实在是歪曲了它，当你们试图用布莱希特的方式来完成对于帅克的冒险的解释时，你们就已放弃了这个游戏。帅克的故事根本不可能被完成——他的存在就像老欧洲正面的一件装饰品，很早以前就已经存放在一个露天博物馆，在那里我们可以观看帅克那可爱的白痴行为。

自从第一次世界大战以来，三代人——这儿和世界各地——都被帅克的滑稽所逗乐。这家伙穿着平民服装，在布拉格的小酒馆里窜来窜去，打打零工，买卖小狗。在军队里，他只执行最简单的命令，拼命吃喝，保持鼻子干净，以免招来任何的麻烦和不快。他避开残忍就像避开瘟疫，在这方面他自己是很无能的。当然，他的这种无能自卫使得我们很像他，但是说实话：他只是一个简单的灵魂，我们决不打算跟他比邻而居。

因此，我们会继续谦虚地朝这个人物微笑，要是这个"笨

蛋”消失一段时间，然后带着中尉军衔回来，谁也不会对发生的事感到惊讶。你瞧，这里有一个完成好兵帅克故事的构思，不是吗？

在我们国家，难以置信的大量时间和功夫都花在了这个疯狂的实验上……多年来我一直是一个有着坏名声的布拉格公司的“常客”——尽管没有那种通常的愉悦——我总是非志愿地访问那儿，坐在那些不友好的人面前，我觉得我好像是在面对那些曾被帅克的插图画家和合作者约瑟夫·拉达作为某种肉体典型的象征所描绘的面容。一张不会因危险的思想而皱起来的脸，一双你不会在其深处看到一丝幽默和理解的光亮的眼睛。我保持冷漠，即使我有权利大叫，在禁不住想放声大笑时也一本正经，并且当我能说“我知道”，这样做很容易，也不会受惩罚时，我也坚持说“我不知道”。

“好吧，瓦楚利克先生，你为什么不告诉我们……”那家伙说。自从第一次世界大战以来，他已经学会怎样让衬衣和领带跟他的夹克搭配，怎样使用美容品；而我，为了得到一个宝贵的次品，没等他的问题结束（这问题的确具有放长线钓大鱼的性质），就抢先一步回答：由于我没有工作，我整天在做什么？由于我的东西不能出版，我靠什么生活？我跟流亡者有什么联系？我怎么设法把我的手稿寄到国外？

“多伦多一个流亡者出版社出版了一本《捷克斯洛伐克作家辞典》，你知道这本书吗？”

“那是一项科学研究，”我回答，心中早已做好了准备，

"其中的人名和事实要么忘记了，要么已经去掉了，但因为这事与任何犯罪行为都没有关系，所以我拒绝谈论它。"

"噢，算了吧，你总是这样说——但要是没有牵涉到犯罪，你干吗要拒绝证实?"那人继续说，将逻辑运用得像刮过的头骨一样圆。

我无数次地试图解释我为什么认为他无权要我回答这个问题。在古老的波希米亚，在帅克那个年代，难道能想象警察和消防员的姿态像个文学专家吗?

哈谢克的帅克是个生物学上的白痴的化身，我们的帅克则显示了制度化的无能，用权力武装起来的无知。你会想，教师们教他们的学生读书，父母们灌输良好的方式，所有人年轻时都曾至少沉湎过这样的想法，有一天他终将会达到一个边界，在边界那边，他会感觉到有一个难以企及的精神世界。对我们每个人来说，这个边界是不同的——毕竟，衡量人类的智慧不是看我们能向边界推进得多远，或者看超越边界的洞察，恰恰相反，是看我们向那些难以企及的、神秘的或仅仅是相异的事物所表示的敬意。这同一个人所受的教育毫无关系，而是在于有多少思想、感觉，也许还在于一个人通过自己的境遇对受苦的感知。

对于那些人，这样的想法不起作用。面对我的那个人决不是天生的白痴，但是他已经离开自然的人的道路，接受了一个角色，在其中他不得不看上去和表现得像一个人。当我们接触到这样的人时，总是很难区分他们的两种主要特征；那就是，

他们的人性和他们的反人类（或者，非人类）职业。他们表现和表达自己仿佛他们不是人类长期进化的一部分，仿佛他们没有任何过去，仿佛他们独自在这儿制定法律和维护秩序。在物理学上，物质和反物质是对立的；在这里，我们面对的是反思想。

比如，那个隔着桌子面对我的人不知道，我是怎样得出结论，认为个人比国家更重要，国家只不过是一个人为的、可以改变的人类发明，这就是人们之所以不断试图对它进行改革的原因。有一次，我告诉他们中的一个人："衡量公民自由的程度不是看国家如何对待那些赞同它的大多数人，而是，这样说吧，看国家如何对待那些反对它的极少数人。"他只是看着我，一声不吭。我不能肯定他是否理解了我，于是继续说："你知道我是什么意思，在那些只有一致的地方，自由是不会产生的——哪儿有不同意见，哪儿才会产生自由。可你们恰恰是在压制不同意见的产生。"他没有理解。也许，这个人即使在下班后的家里，或入睡前的夜里，也不会思考他今天听到的新事物，就像从前波希米亚的情形一样。因为下一次他还是老样子。

"你不是作家协会的成员，也没在文学基金组织登记，"他在一个场合对我说，"所以，这就是说，你不是一个作家。"

噢，我想，谁才算一个作家，不管怎样——但你面对的是这样的人，他们显然相信作家就像国营牛棚里豢养的小牛，或者像他们这种机关的警察，你就不得不简单扼要一点。"哈谢

克也不是作家协会的成员，”我告诉他。“可哈谢克的写作是反抗奥匈帝国，”帅克回答，“而你的写作却是含沙射影，指桑骂槐。”这话让我愤怒，于是我决定予以强有力的反驳：“文学作品越是能有各种解释，它就越是有趣，它的含义越宽广，它的生命可能就越长久。”他思考了一下，然后把手伸向烟缸，弹掉烟灰。“我们就是不允许任何人，”他说，用一种最简单的方式，仿佛他已经放弃了向我解释他的反世界立场的所有希望，“玷污共和国的名誉。”

这样的帅克，在我们这块土地上，他已经污染了空气，水，人民，职业，肉类，他正是制造砖瓦的那种粘土（我正坐在窗前，透过窗户能看见对面的屋顶，几年前刚修葺过的，现在大量瓦片已经脱落，横在水槽里），正是所有这一切。

当哈谢克的帅克的房间里的火炉不再冒烟，他会要求摩勒太太清扫一下。对于每天的日常事务，这个笨蛋的行为却很聪敏。但是，我们的帅克——他的故事已经延续至今——却不像这样：当这个国家中部的森林开始死亡（因为权力已经污染了空气），他会计算森林还能生产多少木材，从奥地利可以买来多少木材，然后他会下命令种植白桦，而不是冷杉。当这个国家的一部分被宣布为被保护地区，一个自然保护区或者一个公园时，运气将使一些白痴在那儿发现煤矿，此时保护令即将实施，帅克将会下命令建设一个矿区。当我们正在恶化的环境进一步受到有毒和放射物质破坏时，作为其结果，这个国家遭遇到一场疾病的爆发和基因的改变，帅克禁止报道所有这些消

息，并且立即就觉得自己更加健康了。

被迫的会面结束了，我被允许离开。当我正要开门时，他叫住我，又问了一个问题："你最后一次在布拉迪斯拉发见到你的朋友是什么时候?"我故意回答："两年前。"他笑了，知道这是在上个月。他知道，因为他监听我的电话。"你何不为我们写点好东西，也好改变一下？光阴似箭，你又能完成多少事呢?"他是多么友好啊，你都禁不住要考虑考虑了。可是，这个奥维尔时代的帅克仅仅是想让我明白，他知道我几个星期来一直在因写作的障碍而苦恼，坐在打字机旁，呆呆地盯着一张白纸。

有一次我告诉他，文学在某种意义上（最真实的意义上）高于政府组织，因此不能受他们的看法、情绪和脾气的统制。毕竟历史告诉我们，没有什么是永恒的——比如回想一下奥匈帝国时期的爱国作家们。他沉思了一下，然后说："这是可能的。所以瓦楚利克先生，你真的是太不走运。"

可是我却知道：得让那些创造了帅克的人忍受他。

（景凯旋　译）

论英雄主义

路德维克·瓦楚利克

有时候，我怀疑自己是否已经成熟到可以住监狱了。这想法让我害怕。一旦我们长大成人，我们都应当与这个问题达成协议，要么采取不必害怕监禁的行为，要么考虑什么才值得这样的冒险。做某些事是很难被关起来的，只要在对你审判之前不再刺激任何人。我想，这就是发生在1972年那些为了选举前的传单而被捕的人身上的事。而这也是我为什么被杰日·穆勒寄自监狱的信所深深感动和鼓舞的原因。在信里，他劝告人们采取更有效的方

式行动，避免被捕。

这实际上是一码事，如果他们监禁的人中间一个是确切知道自己的行为和原由，而另一个则是年轻不成熟，多少出于偶然。比如，我为卡勒尔·佩克的命运感到惊异（他在六十年代崭露头角，是一个主要的异议作家），他在铀矿白白度过了他的青春。对某些人来说，能够拾起这样一个被毁掉的生活的碎片，并赋予它意义和价值，我相信是需要一种勇气的，这种勇气只有在他蹲过监狱以后才会具有。一个正常的人，甚至一个比较沉着的人，如果他的棋开局不好，就会想要推枰认输，重新开始。在棋赛中你可以这样做，可在生活中你就无法这样做了。

只是为了冒监禁的风险，这完全不是什么功绩，在争论中把对方逼到墙角，使对方必须丧失名誉、声望或权威，也绝对不是件什么好事。这样做只能使情况变得更糟。一个压制他人观点的人只是一个审查员；当对审查制度的反抗导致监禁时，审查员便变成了独裁者；而镇压一个抗议示威，并命令向群众开火，独裁者便变成了刽子手。对于审查员，我们可以跟他谈判，作为一个结果，这种可能性总是存在的，即审查员的办公室某一天将被废止，他自己会安静地接受别的什么案头工作。对于一个刽子手，我们视他如寇雠，只要他不是将上绞架，他就不可能同意任何谈判。

然而，这些反应的适度界限在哪儿？

没有人能对此问题给出一个满意的回答：七七宪章使事情

变得更好，还是更糟，或者要是没有它，今天事情会怎么样。让我们放弃探讨这样的问题，而补充一句，我们行为的动机只是接近于政治，最强烈的冲动与其说是出自我们的观念，不如说是出自我们的性格。七七宪章在今天已与1977年时的情形不同。我们都得分担共同的麻烦。有时候我听到有人抱怨，说现在没有过去那样好了。对此我会说，对于那些仍然积极和忠实的人的行为，任何不赞同他们的人都应当安静和含蓄地退出，别妨碍那些留下来的人的工作。我们每一个人都可以设法找到最适合自己的方式。如果那些处在威胁之中的人想要重新解释威胁的内在结构和强调它的控制，这几乎不可能指望被公众普遍理解。一方面，一个自由人被出于绝对一致的需要所厌恶，另一方面，大多数明智的人越来越倾向于把少数斗士日益增多的英雄行为看作是他们自己的私事。我的意思是，这也适合于对待所有那些阴暗的观点。

大多数人意识到他们自己的限制，不愿采取他们无法承受其后果的行为。在一个凉爽季节，任何说服别人多穿点衣服的人，当看到人们并没有遵从时，他不应该感到惊异。对饥饿的本能恐惧会使一个健康和明智的人出于他个人和普遍的原因，不去同情那些继续绝食的人。一个生和死的问题？明智的人变得胆怯，试图发现一个至少保持一点距离的方式。心理学家和政治家不能指望日常生活中有英雄主义，除非整个环境因某种强辐射而被离子化。英雄行为是与日常生活相悖的。它们是特别的事件，应当大肆报道。它们在异常形势下才会茂盛，但持

续的时间绝对不会太长。群众的英雄主义精神是一件好事，倘若旁边有一些冷静的头脑，能够获得信息和联系，并且知道此后该做什么。

我对英雄主义和普通人的正直做了区分。普通人保持了一种好习惯和美德，具有他自己的正直，知道怎样保护它，使它免于腐蚀。正如他不喜欢看到有人用一种危险的挑衅方式行事一样，他喜欢使自己相信，安静诚实的工作是最好的，即使这样做不会受到特别奖赏，而正直的行为将会得到正直的反应。今天，主要的矛头所向还不是那些英雄，而是我们所认可的工作、行为和人际关系的标准。说到底，英雄仅仅是由于政权感到必须施加的压制程度而产生的。政权不愿如此做，是因为它不想给公众提供任何英雄。这场战争仍然是匿名的，没有任何可以辨识的面孔或数据。这就是为什么真正的爆炸力会在群众中弥散开来的原因，其目的不是要毁灭任何人，而是要使他改变自己的标准。这是一种中子弹：未被伤害的人继续上班和下班。

有时我们会争论，现在的情况变得比五十年代更糟，还是更好。对于这两种论点，我们都可以找出足够的证据。真实的估价有赖于我们从目前的形势中能获得多少东西，以便使之有益于未来。五十年代既有革命的残酷，也有无私的激情。某一部分人遭受了令人悲伤的苦难。今天，除了几桩过分的事件，已经没有任何激情，也没有特别的残酷。它也不再与任何人所属的团体有关。暴力已经变得富有人性。全体人民的普遍监督

已经逐渐扩展到每一个人和每一件事，没有了从前那种仇恨的发作。这是更好还是更糟？这问题攻击的恰恰是正常生活的观念。我认为，现在比五十年代更危险，但我也发现生活在现在更容易。

在这种情况下，每一个诚实的工作，每一个清廉的表现，每一个善意的姿态，每一个背离麻木生活的行为，每一个不带面具的举止和瞥视，都具有英雄行为的价值。尤其我们的对手会发现我们已经准备好——不是为某种陈腐的神圣理想去死——而是去理解日常行为的积极方面，并且坚持它们。当英雄主义让人们感到害怕，给了他们不想当英雄的真实理由时，每个人都会以可接受的牺牲代价勇敢地坚持善行的标准，而且每个人都知道这一点。

（景凯旋　译）

发言人的葬礼

路德维克·瓦楚利克

我本来打算去参加葬礼，但正如祸不单行，我接到一张传票，要在同一时间去某个官方机构。多么巧合的事，我想，并写信向上述机构解释，由于葬礼的缘故，所以我不能前往。除此之外，我还决定要点小聪明。葬礼定在十时，我六时就出门了。但是，官方机构却证明他们要更聪明：当我在难以置信的一大早时间就出门时，我发现一辆汽车在外面等着我：一辆塔纳603型，那熟悉的可憎的外形和不祥的黑色。

当我们到达目的地时，他们把我带进一楼的一间屋子，在那儿我受到两位绅士的欢迎，一位跟我年龄相仿，名字我已忘了；另一位非常年轻，人们叫他库切纳（他的名字印在传票上）。年长的那位说：

“我们要你来是因为这次葬礼。别担心，我们不打算威胁你，我们甚至不会谈论七七宪章，真的，只要你喜欢，我们什么都不必谈。如果你带了什么读物来，你可以看书，如果没带我们可以借你几本。要不，你可以打打盹。葬礼一结束，我们就会把你送回家。坐吧。”他指着窗前的一把椅子，而他坐在另一把椅子上，示意那位年轻人坐在桌子后面。“你何不学习点什么，”他用一种慈祥的语气建议。

我把黑外套放在旁边，取出我准备带在电车上读的平装书，然后坐下来。“告诉我，”我问，“如果我呆在家里，既不来你们这儿，也不去参加葬礼，那会怎么样？”

“嗯，我们会认为你正在休息，就这样。”

“我明白了。那么我们为什么不能商量一下，达成某种协议呢？”

“是呀，为什么不呢，”他谨慎地回答。“喔，也许下一次吧……”他微笑着加了一句。

他是个面带笑容的家伙，大约五十岁，很可能是一个经济学家或者一个技术员，我猜想。他没有穿普通人那种便服，相反，他的穿着证明他有良好的修养和个人品味。他本来可能会是一个刑警，一个真正的侦探，尤其是被指派在今天值班——

毕竟，这不是一次普通的葬礼。他出生在波希米亚南部，他的父亲是一个伐木工人。他在壮丽的野外度过了一个平淡但显然是快乐的童年，跟树木和动物促膝谈心，同捷克籍和德国籍的小朋友一起冒险和玩游戏。然后发生的事使他们分开了。捷克斯洛伐克的士兵来到森林，占领了混凝土碉堡。他的父亲被征召入伍。士兵们和捷克居民渴望战斗，保卫他们的祖国。一天清晨，他们的老师走进教室，学生们站起来，老师静静地看了他们一会儿，然后说："我们不再有共和国了。"他潸然泪下。边境地区被德国国防军占领，他和他的家庭都加入了另一个捷克，撤退到内地……诸如此类，"这些年轻人只是在历史课上听到过，"他最后结论道，指着大桌子后面的那位年轻人。"你在学习？"他问，打开一份《红色权利报》，一份党的日报。

我翻开书。是七点半钟。

"你在读什么？"他问。

"费迪南德·佩鲁卡的《我们像什么》。"我回答说，不想和他们讨论这本书。但是，当我看见那位年轻人抬起头来，感兴趣地盯着我时，我改变了主意。"这是一本反映捷克民族性格的书，写于1920年。佩鲁卡问，通常归于我们的这些性格是不是真实的。比如，我们是不是仁慈的民族，是热爱和平还是富有侵略性，我们在多大程度上信仰民主，需要自由，能够遵守纪律，我们到底有多勤勉，等等。"

"是这样吗？"那人说。年轻人又回到他的学习上。从窗外的街道上传来驾驶员聊天的声音，他们一直等在车轮旁边。

“你看见佳达了吗？要是你看见他，告诉他我……”

我继续看书。

“如果你希望发现我们捷克人真正信仰什么，你会发现，首先，我们相信我们的人民应当过得好，并且快乐。这是所有现代民族的要求，没有什么‘斯拉夫美德’可以改变它。理解这一点是理解我们新的政治生活背后的动机的关键。”

在这种情况下，我居然能聚精会神地阅读，偶尔还在书上作些记号。我感觉到我的接受要比通常快。不管怎样，没有别的事可干，我可以在一个不受干扰的规定时间内读书，知识带给我早已忘却的满足感，把几个小时花在有效率的阅读上。我本来可以在每天早晨出于自愿地读书，我为什么没有这样安排？这本书在我手中，这两个人和我在这个房间，这座建筑物和它的声音，以及里面可以想象发生的事情，噪音和门外的脚步声，就在窗户那头，我意识到这一天即将发生的主要事件，我这几年的遭遇，以及这几个星期更为生动的经历——所有这一切绝不辉煌，你几乎可以说是为一项研究提供的科学资料，这项研究有一个给定的主题：“我们像什么？”

外面突然传来许多车门砰砰关上的响声，许多汽车轻轻地发动，又很快地开走——然后一片沉寂。我跳起来——这样一来，我就将错过葬礼了！已经九点半钟。我的陪伴也在看他的手表，虽然他可以问我时间。他收起报纸，从公文包里取出一份杂志，开始做一种填字游戏。

“马萨里克的捷克理想基本上属于普遍的人类理想。马萨

里克也许能看见，作为捷克人的特征，那种独立思考的勇气，生活中的一致性，仁慈以及反对邪恶和暴力的坚定立场，”佩鲁卡写道，“但是，我必须说，没有一个民族是如此低劣，以致不能向往同样的理想。”我想起雅斯贝尔斯也谈到过被称为德国民族性格的东西，说它只是个抽象概念，他认为我们应当盯着一个民族的地理位置，而不是这种想象出来的“民族性格”。换句话说，如果你从英国移居德国，英国人的行为就会像德国人，雅斯贝尔斯说，或者，这也许只是我对他的话的解释。然而事实上，这可能也是自那时以来我在这些话里发现的某种安慰。有时候，它甚至帮助我抵御西方记者带着冷漠而对我们表现出的无礼的同情，或者抵御他们由于养尊处优而表现出的低廉的傲慢。

另一方面，帕托切克——我瞅了一眼手表，把书搁在一边——在某处引用了赫德尔的话（只是我不记得是不是赞同他了），认为是国家表达了民族的性格。现在是十点差五分，举行葬礼的时间到了。此刻我正在墓地。棺材从教堂被缓缓抬到墓穴边。这时，墓地围墙后面的摩托在轰鸣，一架直升机出现在树木上方，故意想用共产主义喧闹淹没墓地，棺材，坟墓和一千人的灵魂……上帝保佑我，我看见我已经向仇恨让步了，你们都会证实它以前从未发生过，可现在我让它回来了。让我简单地重述一遍：一架直升机出现了，一个奴隶驾驶着它，传达他主子对生者与死者的藐视信息。

“六个字母是织物，”年长的男人说。

"印花布，"伶俐的青年说。

我又开始阅读：

"当马萨里克说：'靠暴力还是靠和平，用犁还是用剑？和平地，依靠犁和劳动的方式——这就是捷克精神和我们历史的回答，'这与十九世纪初到独立日以来我们精神的发展是一致的。当科克市长饿死在一所都柏林监狱里时，爱尔兰群众站立和跪在外面，唱着宗教歌曲。"

有人走向墓穴，开始讲话，但是他的话一句也听不见。一个参加追悼的老年人建议他们唱国歌，可是地上和天空的引擎轰鸣阻止了他们的企图，使得他们唱不准音符。

"那些喜欢悲怆的人在这儿会感到失望，"佩鲁卡写道，"当独立在 1918 年 10 月 28 日到来时，那简直是个牧歌的场合。如果那天下大雨，很可能我们就会庆祝 29 日了。在我国，共产主义运动虽然要比其他国家强大，但就行为而言它是适度的，这也许就是参加它的人数相对较多的原因吧。而当我们的资产阶级可能倾向于法西斯主义时，它也完全不喜欢这样一个半军事的存在。"

"四个字母是流浪汉。"

"阿瓦尔。"

"当留着胡子一脸愠色的巴枯宁访问波希米亚时，我们的反叛者和讽刺作家哈维里切克发现他令人讨厌，不可理解。"

在两个十字架之间的狭窄空间，追悼者排成一行投放鲜花，把土铲进墓穴。官方摄影师和照相师忙着给活动留下证

明，无论将来会怎样。

窗外，一阵嘈杂：门的砰砰声，周围许多人匆促的脚步声。已经十一点差一刻。有人敲门。我的陪伴离开了房间。当他回来时，他说：

“好了，现在都结束了。你可以回家了。”

我奔向纳若德尼大街，叫住一辆出租车。在圣玛格丽特教堂下面，我遇见从葬礼上回来的最后几个人。在公墓门口，我仅仅被要求出示身份证和被人拍照，但他们还是让我进去了。我横穿过寂静的空荡荡的墓园，在墓碑中穿行，几乎走到了另一端。

在那儿我发现一个新挖掘的墓穴。它似乎在证明，你不可能真的错过一次葬礼。只有活着的人你会错过。

（景凯旋　译）

词语……

路德维克·瓦楚利克

我的写作再次陷入了僵局：做这件事，对别人有什么好处？对我有什么好处？写作无助于解决任何事情，我完全看不到它影响了任何事情。这就是我为什么不得不再一次放弃写作，在有益的停顿之后，也许会开始从事点别的什么。新的什么。我曾经靠几个朋友的帮助，试着下决心干点什么事情，但一当我提出题目，唯一的反应就是令人尴尬的沉默。尽管如此，我还是没有放弃这个想法，此刻我想，我也许就会决定干什么事了！

也许我会开办一个自己的学校，我想我会欣赏它。一个逍……逍遥的学校，不需要写或读任何东西，也许甚至也不需要知道任何东西。在这个学校，学生们从他们老师的每一个观点或发明，明智的或不明智的，甚至他的每一个情绪，经验，冒险或遭遇中受到启蒙。在那里他触及或提到的一切都能成为一个教具。在这样一个学校的露天坝里，一切都会很快地显示出正确的前景，世界会被指向通往一个更好未来的正确的方向。但是，我的写作……却无效率地拖延了这样长的时间。

我知道：要是一个作者至少能娱乐他的读者，给予他们一点鼓励或一些新观念，这就被看作是成功。但是，我对娱乐读者不感兴趣，不管怎样，这样写我能指望获得多少读者？为了三十个人还是两百个人这样写几乎不值得。的确，那才是值得的，发现新的地平线，提供有趣的刺激，甚至为了少数的读者……但在我们这种情况下，我该怎么办？我能提供哪怕一年？无论如何，谁会要求我这样写，哪个会给我权利？看来，我的写作可能只是作为我的一个借口，而不是为了更有益的事情。

我们许多人都是像这样在继续写作，他们中有些人是我读过和敬佩的：是什么给了他们信心认为继续写是值得的——是在一个更广的意义上而不是仅仅为了个人的满足？米兰·希梅切克的背后是什么？他想要阐释条件和描述现象……为什么？我们正在做的一切都是在清扫普遍的知识，深入到雪堆，希望有一天它会变成雪崩，吞没那些主要的罪犯。现在，这样做是

不错的，但事实上这就是将要发生的事吗？不是靠它本身，它就不会发生。首先你需要一次地震。那么谁来撼动这块土地？我们只能等待某些事件或爆炸。所以，我们在等待某些事件——目前仅仅是词语是不会撼动这块土地的。

一个古老的问题：词语价值几何？当我还是更加天真、强壮、健康和纯洁时，我的确认为，一个人必须做的一切就是去发现包含着真理的正确词语，行动富有挑战性，铸造一件武器。我要去发现——并且在其中我决不是一个人——词语仅仅是一个词语，除非你有武器来支持它。因此，没有武器再多的词语有什么用？而即使有武器去反抗压倒的优势力量又会有什么用。用一只别人的手自杀？

但即便是现在，根据我的心境，我有时也会想到“词语”。当我了解到有关我们环境的破坏，有关工厂的发展（计划得很糟），有关被强迫的村庄合并和农业合作，有关我们的社会主义领导者不道德的特权，那帮高官的贪婪方式，我们电视、电影和文学傀儡的受贿，我们虚伪的科学家和无能的商人……的被禁的报道，我都会想到词语。我找到“词语”，然后又放弃了它们。它们太危险，不能发出声来。而且，这样做是不负责任的。如果你不能负责，留下的便只是伟大的错觉和不谦虚。但所有这些——危险，责任，不谦虚——人们都可以承受，假如至少有某种成功机会的话。然而有吗？

我放弃了“词语”，也因为它们绝不是新颖的，更不是我自己的。相反，每个人都知道和拥有它们。因此，这与其说是

一个“词语”的问题，不如说是一个在正确时刻使用它们的问题，那时它们的闪光将照亮整个风景；某些事不会发生是因为它从来都没有发生。当大多数人仍然一直无动于衷，不想看到任何现状的改变时，风景就证明是一个太有效的绝缘体。当我看见我们的大多数人都很满足——或已经完全顺从时，我放弃了“词语”。我应该向谁讲话？怎么向那些选择当下个人好处而不是人类未来的人讲话？热带森林在起火，沙漠在侵蚀。所有人性，如果你愿意，都是有害的。一个人对此能说什么？难道还想走得更远？

因此今年——但也在前一年——无论我在咖啡屋里讲了些什么，但现在对我来说，正是所谓民族而不是政府十五年来就像是一个沉重的不可搬动的大石头。人民！足球人群。我们的消费者，那对着“条件”发誓却什么都不做的庞大而无用的群众。“词语”应当瞄准的正是他们，但我们有什么权利这样做？不管怎样，我们今天都不可能按我们的方式影响他们，而由于他们的无知或麻木，他们也无法影响我们。是他们不是政府，是通往……道上（谁的？）的障碍。什么？让我们姑且这样说：是达到均衡的一个条件……不，应当读作：达到作为一个整体的人类的均衡，以及达到由个人组成的伟大的差异性的一个条件。

夏日的一天，在有轨电车上，我听见一个大约十岁的小男孩问他的母亲：“永恒在哪儿？我的意思是说，在我们的国家？”他的母亲俯下身子告诉他，但我没听见她说的话。偶尔，

我会想起这个男孩，很想知道他现在怎么样了。是的，他是对的，这是一个适当的问题：你是在哪儿发现永恒的，我的意思是说，在我们的国家?

我知道有一个地方，我的少年。它在我们之后到来。

（景凯旋　译）

妖 魔

路德维克·瓦楚利克

昨天下午，我去斯拉维咖啡馆，希望在那儿找到杰热·科莱尔，把巴威尔·赫鲁热《寂静的声音》的新打字稿给他。科莱尔不在那儿，却看见卡诺尔·塞丹从一张桌子边站起来，向我问候。我好久没看见他了，甚至上上个星期来向我祝贺生日的人中也没有他。当我们互相走向对方时，我想着这事，不知道卡诺尔是不是也想到了这点。“你的生日是什么时候?”他一边摇着我的手一边问。“我恐怕你已经错过了，”我告诉了他，并问是不是我们

的朋友要他为我的现状写点东西。“是的，他们说了，”他回答，“但说实话，我不知道给你打电话说什么。”“为什么，只是很正常的，你给我打电话说什么都行。”“噢，也许你还没注意到，可我就是想避免……”他说的对，我没有注意到。当然，尽管我很早就意识到，他跟我说话时总是用那种正式的讲话语调，而我却用亲昵的口气。可我怀疑要是我建议改变一下，他会为此感到歉意。为什么会是这样？也许是因为当他最初访问我们时，他还只是一个孩子，我猜想他很尊重我。这是在十四年前。“但你知道你还能做什么吗？你可以写一篇随笔——随便什么都行。”他答应写一篇，可此前他已经答应过两次。

他把我带到他的桌旁，他的一个朋友和一个姑娘坐在那儿。我们聊了一会儿，然后我注意到窗前一张桌子旁的一个男人，黑皮肤，瘦削而干燥的相貌，穿着十分考究，系一条灰色领带。他是个中年人，看上去有病和悲伤。我们试图揣测他是哪国人，猜他是一个罗马尼亚人，匈牙利人，一个斯洛伐克匈牙利人，肯定是一个南方人。他独自坐在那儿，桌前只放了一包香烟和他的打火机。突然他站起来，穿过桌子走向我们，用英语说：“你们在谈论我？”“是的，我们在谈论你。”我回答，也用英语。“你们在猜我是哪国人。”“是的，我们在猜你是哪国人。”我又说。“噢，说说看，我是哪国人？”“罗马尼亚人或匈牙利人。”但是不对，他是一个阿拉伯人。“从哪儿来？”我问。“从巴格达，”他回答。“就是那个水手辛巴达的城市，”我

说。“你知道这个童话?”“是的，当然，”他说，看上去很快活。“但我读这个故事已经是三十年前的事了。”我必须得试试他，看他是不是真的来自巴格达。“Alph laila va－laila 是什么意思?”我问他。“这是阿拉伯语的一千零一夜，”他说。“你果然是的，”我说，然后问他在布拉格住了多久，他在这儿做什么。他回答说他来的那个地方太热。他在布拉格已经有一个月了，这是他两年里第二次来旅游。此前他一直在萨洛尼卡和雅典，但布拉格更好。于是他问我知不知道瓶子里的妖魔的故事。我说每个人都知道这个故事，卡诺尔和他的朋友在旁边表示同意，只有那个姑娘没说话，因为她的黑头发带子垂下来挡住了她的嘴唇，她正在设法拨开它，以便叼住她的香烟。

我问这个来自巴格达的人，他们的妖魔目前在干什么。他说他不清楚，但他认为妖魔已经回到他的瓶子里了。我说他们应当小心一点。我们的妖魔已经逃跑出来，我们无法把他弄回去。他问我们是什么时候把他释放的。我解释了一番，然后我问他知不知道怎样把妖魔弄回那个瓶子。“哈，”他说，笑起来，“要是我知道就好了，我就会有很多钱了。”

卡诺尔建议我问问这个巴格达人，他为什么更喜欢这儿，而不是希腊。他回答之前犹豫了一下，慢慢看了一眼周围和窗外繁忙的街道，那儿能看见国家大剧院，伏尔塔瓦河上的桥梁。“这儿有更多的自由。”好一阵不知所措的沉默，然后卡诺尔的朋友——他也许想简单地说这不是事实，结果却说得更好：“噢不，这不是真实!”

这时我不得不离开了，因为我要去赫拉德卡尼广场见伊凡·克里玛。他和巴威尔已经在那儿等着我。“我正在把我已完成的小说给巴威尔看，”他说，用肩膀推推我，补充道：“一千页，但很不错。”等了一下，我对自己说，如果他是对的会怎么样——但我喜欢听他这样吹牛。巴威尔解释说，他去美国旅行的申请进展得很不顺利，而伊凡说他也同样去不了瑞典。他开始告诉我们他刚从奥布达先生那儿来，奥布达告诉他，在我们最近访问了瓦茨拉夫·哈维尔先生在赫拉德切克的乡间住宅以后，他已经被秘密警察盘问过了，他们想知道发生了什么事。这里我必须指出，奥布达先生不可能告诉他们什么，因为我们不信任他，他是突然不请自来的；但我不喜欢这样说他，因为他的烹调非常好。我们揣摩了一阵，然后判断：“要么是奥布达在撒谎，要么他们什么都不知道。”但我们三人都认为这不大可能。

就在此刻，科谢克和巴托塞克在我们旁边的长凳前停了一会儿，然后继续谈话。这时鲁道夫·斯兰斯基开车经过，挥手问候。“我不相信，”巴威尔说，笑起来。“最终他们会不得不把窃听器放进这些雕像中。”“我刚才跟一个阿拉伯人谈话来着，”我说，“他认为这儿比希腊更自由。”有一阵，我的两位朋友一声不吭，沉思着那位阿拉伯人的一派胡言。终于，尽管没有科谢克在场，他们还是得出结论，这话没有什么品味的价值。

但严肃地说，如果那位巴格达人是对的会怎么样呢？如果

他，孤独地坐在雅典的一个咖啡馆里，然后又来到布拉格，瞅着窗外，瞧着人群走过，试图从他们的嘴唇上读出他们的谈话——如果他能够比那些饶舌的记者获得的更多，会怎么样？那些记者只在方便时才下决心来到这儿，只是为了寻找对自己观点的确认，并总是采访那些相同的人。而这位巴格达人，没有要完成的使命，具有完全不同的做法，他也许能更好地评估他的周围，评价一个地方的氛围，并以人生而自由的那种水平去确定人们的行为和相互影响。人的自由，我相信是一个比所谓的政治自由要广泛得多的概念，它跟承受着比延续了半个世纪昙花一现的政权更沉重的压力的人民一起发展。它同一个政治制度的开放或者封闭毫无关系——的确，在我看来，也许在一个有着严厉政权的地方，这种自由要比那些非常自由的地方更加繁荣，在那些地方自由的需要并不是那么强烈地被感受到，那儿的人民，他们的大多数人，不必每天想到怎样阐释自由。妖魔只能在所有这一切之上盘旋，就像他在沙漠的沙丘上飘浮，但他却不能改变沙子的本质。

我回到家，发现有一封从布拉迪斯拉发的米兰·希梅切克那儿寄来的信。在信中他提到我们对赫拉德切克的访问，说他是多么愉快。“这是，”他写道：“我们的同志们，多数人，毫不怀疑的，而我一回到家就看见他们已经在那儿，催着要我告诉他们我们是如何享受这次见面的。”

今天，我收到从布尔诺的米兰·乌德寄来的一篇好随笔，是关于讽刺作家卡内尔·哈乌里切克·波诺维斯基的。在用打

字机打出的信末，米兰用笔加了一句：“星期三，当我从赫拉德切克回来时，我们有一个半天的聚会——其他方面没有什么消息。”

噢，那又怎么样。明年，如果瓦茨拉夫先生决定邀请我们，我们都会再去的。

（景凯旋　译）

昆德拉的悖论

米兰·简曼

米兰·昆德拉是作为一个诗人进入文坛的，他信服马克思的设想，在一个新的时代和社会，一个人将使自己摆脱疏离并经历伟大的内心成长。他认为，他的对手们不是背弃了社会主义，而是歪曲了社会主义，他们把自己封闭在马克思主义里，就像阴郁的牧师把自己封闭在冰冷的城堡里一样。对他来说，对“新人”的考验在于他的生活不被划分为斗争的领域和爱情的领域——公共的和私人的——他能够将这两个相互争执的领域融为一体，反之亦

然。一旦这种个人与社会的相互关系遭到破坏，生活就会丧失其真实性。比如，科维托斯拉夫·契瓦提克就把昆德拉《生命中不能承受之轻》描述为“一部爱情小说，在其中爱情变成时代的镜子”，在小说中“爱情的主题变成……一个问题，追问人们在其中经历其爱情的那个社会的价值”。虽然摆在我们面前的问题是，评论的跨度是从最初的诗歌跳到最近的小说，但由于作者总是将爱情和社会、个人和历史联系在一起，这使得我们可以相信，存在着一个完整的人。但与此同时，支撑着这一跨度的世界观已经发生了根本的变化。最初的意识形态信仰消失了，被彻底的怀疑主义所取代。伟大进军的集体梦想已经崩溃，留给孤独的人的是，接受他在世界的陷阱里无助的蠕动。他唯一的安慰就是去探寻“生命中最深的领域”，性爱，以及他寻求有意义的存活的唯一机会就是不断地称量和考验他自己的境遇，经常地提出没有明确答案的存在问题。失败，他承认失败，但不甘心。他能够从享乐主义和怀疑主义的成长智慧俯瞰这一失败，看清那些认为自己是胜利者的人不过是活在幸福的幻觉之中。他无条件地拒绝这个幻觉，因为正是这个幻觉首先导致了他的困境。

* * *

在《肖邦的钢琴》一文中，米兰·昆德拉这样评价自己过去的文学活动：“我画画，涉足电影和戏剧，写诗，但这些似

乎都不能使我满意。当我开始写第一部小说《玩笑》时，我才终于发现了自己。”然后又说：“我那时三十八岁，藉藉无名……捷克知识人和捷克文化总体来说经受了残暴的迫害，由于我被作为一个反革命煽动者列入黑名单，我的书被禁，我的名字甚至被从通讯簿上删去。这一切都是因为《玩笑》。”

在《生命中不能承受之轻》中，我们读到，医生托马斯因一篇文化周刊上的文章，在存在意义上被胡萨克政权毁灭了，我们把这看作是生动的艺术浓缩，象征着大喊大叫的党的机器毫无意义的灭绝战争。作者从而在小说的语境中真实描写了社会的氛围，在其中身居要职的政治家们不是被理性思考所支配，而是被一种复仇和恐惧的精神所支配。然而，根据作者自承，我们有必要认识到这样的浓缩（“这一切都是因为《玩笑》”）是一个几近欺骗读者的简化的歪曲。昆德拉真的是“藉藉无名”吗？使他成为一个捷克文化的流亡者角色的仅仅是《玩笑》一书吗？

我们这位世界闻名的小说家从来不是一个随心所欲的即兴诗人。他行文很谨慎，甚至是带点不安地字斟句酌。因此，当他遣词造句时，他知道他的目标是什么：他为了不明所以的外国读者而把自己的经历变成刻奇（Kitsch）。他屈服于流放者的心理，不能向外国人解释捷克斯洛伐克发展的复杂性，它的转折和逆转，以及退化的社会主义事业进行改革的诱人前景。稍后，昆德拉通过流亡者萨宾娜的形象表现了这一情景（《生命中不能承受之轻》），当她在画展目录上读到组织者对她的经

历介绍时，她感到恐怖。于是她意识到要想传达出过去的真实是无用的。她意识到在外国人眼里她将不得不始终扮演一个殉道者的角色，在政权的皮鞭下受苦。如今，在一种不能理解的心理盲目中，那个知道她的一切并为她“制造”了这一令人信服命运的作者以同样的方式呈现出自身——那就是刻奇。他禁不住要用把复杂现象简单化的公式去迷惑读者。在他的意识里，警告的信号不时闪现：注意，细节！但某些更有力的因素，一种叙述者渴望抓住读者的本能，迫使他忽略细节，大量描写殉道者的德行：

> 我通过痛苦的经历认识了狂热、教条和政治审判；我懂得了因权力而陶醉，被权力所批判的滋味，面对权力我感到有罪，并且厌恶它。被大学开除后，我过着一种工人阶级的生活。不久，我同一帮乐手在一个矿区的酒店里给舞会伴奏。

在同菲利普·罗斯的谈话中，他又发表了类似的个人证明：

> 于是他们把我从大学开除。我生活在工人当中。我在一个小城酒店的爵士乐队里吹奏小号。然后我开始写诗。画画。这一切都没什么意义。我值得一谈的第一个工作是我三十岁时写的一个短篇小说，即《可

笑的爱》里的第一篇小说。我的作家生涯由此开始。
作为一个捷克知识人，我的前半生几乎都不为人所
知。

那些了解五六十年代的昆德拉的人很难从这种自我描述里认出他来。这张自画像润饰得太厉害，以致完全抹去了昆德拉的真实面目。那些使他成为几十年来捷克知识界领袖的所有基本的东西都被隐瞒了。一方面，这一分裂的意识十分谙熟伤感的刻奇，另一方面，又屈服于公众的压力，除了琐细描写之外不能洞悉某种现实．这种分裂的意识不仅体现在昆德拉在公众面前的表现。正如我下面将要指出的，他在移民中写的小说同样具有这种奇异的创造性的精神分裂症特点。《生命中不能承受之轻》最初显然是想描绘被一个不自由的政权所毁灭的爱情的悲剧性，但结果却成为一对情人在小小的捷克世界里安适自在的田园牧歌，对于不熟悉这种社会模式的读者来说，这必然会显得像是一个乡村的田园故事，即使被迫害者也生活得幸福和满足，至多因为他们伴侣的色情狂而感到苦恼。

*　　*　　*

典型的昆德拉（他的同时代作家都不如此）是，他从一开始写作就追求在公众中造成轰动。他的处女作《人：一座大花园》（1953）就引起了激烈的争论，他的第二部诗集《独白》

像旋风一样横扫当代文坛，甚至引来那些对诗歌不太感兴趣的人也加入评论。如今再读这些陈腐的诗歌，人们会惊异这些诗到底有什么刺激，尤其是，它们为什么能制造出一个巨大艺术成就的神奇印象。这些诗所表现出的不过是证明了当代捷克诗歌令人沮丧的质量，诗人怀着极大热情宣布要成为附庸的社会主义者，以致于它已不再称得上是诗歌。

五十年代末，昆德拉的名字已经家喻户晓，甚至使老一代和更重要的作家都相形见绌。他是那个时代在智力上最卓越最敏锐的创造性人物之一，因批判地叙述历史的连续性，表现教条主义无望的贫乏，打破它的桎梏的必要性，赋予文学和批评新的质量而把崭新生活带进了捷克文化。他宣称在一个成熟的民族文化传统中，需要一个受教育的自由思考的公众，而这种传统只有当我们今天已经远离其特定环境才能完全理解它。作家当中，他是突破社会主义与世界文化之间界限的潮流的最著名的发言人。没有他的演讲，以及他的文章对公众舆论可预期的巨大影响，捷克斯洛伐克作协的代表大会就毫无意思。带着一种自信的姿态，他的“论遗产争论的文章”有助于澄清探求适当的诗学表达模式的氛围，《小说的艺术》（1960）因其在概念和风格上令人耳目一新，在各处获得如潮好评。其中显露的学识使那些拥有数个学位的文学学者们的著作都黯然失色。

1962 年，敢于大胆实验的奥托玛·科瑞恰宣布在国家剧院的舞台上初次公演《钥匙的主人》，昆德拉再次满足了人们的期待：剧作获得极大成功，并再度引起激烈争议。那个时代

的症候是，公众准确地理解了前军官克鲁塔对话中的强烈讽刺，昆德拉通过克鲁塔要求"维持秩序"，适应现状，而从不问不必要的问题，第一次发泄了他对"渴望秩序就像渴望死亡"的厌恶。这出剧准确地反映了"不服从的"知识人同热爱秩序的党领导之间的现世争议——这在当时是众所皆知的事。甚至对剧作的批评者来说，这出剧在捷克戏剧里也显然是一个巨大的成就，一个有效地反抗窒息公众和私人生活的琐碎无趣作品的艺术。

*　　*　　*

昆德拉今天究竟为什么要试图同《玩笑》之前的文学活动断然保持距离？他为什么要轻视自己在 1968 年 8 月之前捷克文化中扮演的角色？当所有的人甚至不熟悉捷克六十年代公共生活的人都知道他很有名时，他为什么宣称自己一直"藉藉无名"？说到底，他那被歪曲的自画像和经过粉饰的全部作品，不仅是冗长的而且也是有意的结果。

我相信，这一悖论的秘密埋藏得并不深：那就是与他的刻奇哲学保持一致（"我们中没有一个人是超人，能够完全逃避刻奇。无论我们如何鄙视它，刻奇都是人类境况的一个组成部分"）。昆德拉否认了促使他成为社会主义文化创造中一个合作者的一切，能表明他赞同社会主义是自由和新人类王国的前卫观念的一切。他甚至谴责自己同歪曲这一前景的人争论的观

点。他想要强制切断同过去的联系——他的意识曾经被壮丽的“伟大进军”的前景所支配——希望获得一个作家的荣誉，即当他成长为一个人和一个艺术家时，他就已经站在了社会主义文化之外。他想要推动遗忘他所写的一切，它们显示他企图通过批评发现由马克思最初思想构成的荒芜道路；他的《小说的艺术》和诗集无疑都是这一企图的一部分；《可笑的爱》和《玩笑》则不是那么明确。今天，昆德拉只想让自己表现得像一个这样的作者，他的眼睛早就看清了关键的时刻，明确而光明正大地与政权拉开了距离。

这样的眼光，我们每个人都不是一下子就具有的，当它在艺术作品中表现出来时，几乎不可能使前后两个阶段截然分开。此外，不仅存在着意识的力量，而且还存在着下意识的力量，还有怨恨，未经理解的经验，熟悉事实但却没有真正理解其结果，等等。总之，过去的错误不可能被否认，而只能通过更加深刻更加彻底的对连续性的认识来克服——对于昆德拉的全部作品无疑都可以作如是观。对他来说，正是《玩笑》，也许还有《可笑的爱》反映了睁开眼睛的过程。在这些作品中，昆德拉与文本素材保持了一种必要的距离，但还没有同现实本身拉开距离。通过《可笑的爱》，他从《钥匙的主人》的苦差事中突破出来，因为他渴望逃避，要“感到自由”，要“享受”自己。他意识到玩文学帮助他高踞于主题之上，但仍没有走出由社会主义事业限定的世界。甚至自我欺骗的主题和窃来的玩笑，仍没有让他看清这个世界的荒诞不仅仅是理想的暂时扭

曲。毕竟，直到1968年，他在著名的文章《捷克的命运》中仍然把自己看作是一个社会主义世界的人，以答复瓦茨拉夫·哈维尔的质问，并用典型的社会主义观点谴责后者，而后者从未信奉过社会主义。

尽管如此，通过与素材保持距离，昆德拉得以使《玩笑》充满一种敏锐的怀疑主义和特别的怀旧情绪，那是由于一个不再有趣的玩笑的幻灭——它们的作用是作为一个更大结果和内涵的幻灭的隐喻。[①]然而，从小说的结论传递出一种生长的智慧，一种觉悟，虽然苦涩但却精练：过去的历史之所以能给我们开残酷的玩笑，只因为我们被一种前所未知的非理性所控制，因为我们不能敏锐地提出问题。

在《玩笑》中，昆德拉还没有找到他特有的叙述模式。这里，我们看到各个人物轮流发表议论，从不同观点阐明事件。只是在他后来的小说中，昆德拉才机敏地将自己安排成旧式那种无所不知的叙事者角色，采用阿纳托尔·法朗士那种怀疑论方式来解释情节、场景和人物姿态，等等。不过，主要人物的特征早在《玩笑》中就已经非常准确地勾勒出来：一个其唯一兴趣就是追求女人的男人，由于他否认爱情是性欲关系中不可缺少的感情纽带，他的这种追求是无情而绝望的。

* * *

昆德拉明白，这个号称正常化的政权不会出版他的小说，

他的后两部小说都是为抽屉写作。在那段时间，他说，他感到最自由：他既不需要考虑国内的审查制度，也不需要考虑可能会有兴趣的外国读者——但他不知道这些读者，正如他不知道这些读者的需求会给他施加什么样的压力。这就是他为什么要缩回到自身的原因，仿佛是为了清洗自己灵魂的风景，经受对他的一切的激烈批评，这一切迄今已经构成了他“简单的信念”的基本要素。

（景凯旋　译）

注释

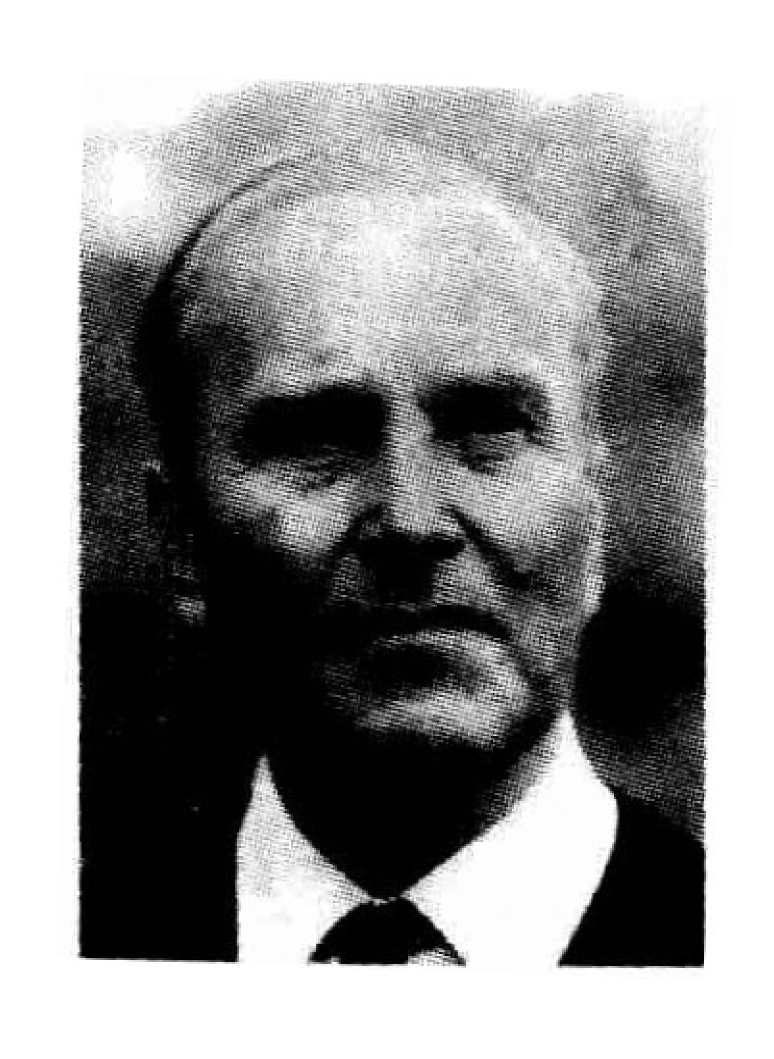
①昆德拉曾在别处指出，这部小说曾被审查官扣了半年。问题出在军队长官，他们顽固地试图掩盖众所周知的事，即存在着所谓的黑衔（一种特别的军事单位，由社会或政治上不受欢迎的人组成，禁止携带武器，识别的标志是黑色的肩章），《玩笑》中的主人公即是其中之一。具有讽刺意味的是，这部小说是由茹泽内克博士推动在一些适当的地方出版的，茹泽内克那时很想奉承“进步主义者”，今天他决不可能承认这是为了捷克文学而值得赞扬的行为。

何谓“七七宪章”

（为什么正义在它一边，

而任何诽谤或强制都不能动摇它）

扬·帕托切克



扬·帕托切克

各种意识形态撕裂下的当今人类，在繁荣条件下并不满足，总在热衷于寻求解决问题的最新技术方案。其中之一乃寄希望于依靠权力和政府。政府就像一座巨大的工厂和仓库，可以支配一切以其他形式存在的力量，无论是物质的还是精神的，这一点岂不是已经越来越明显了吗？

然而，思想家们到处寻找，发现人类尚未创造出一种道德，一种真正令人信服的原则和安全可靠的内在控制，因为它根

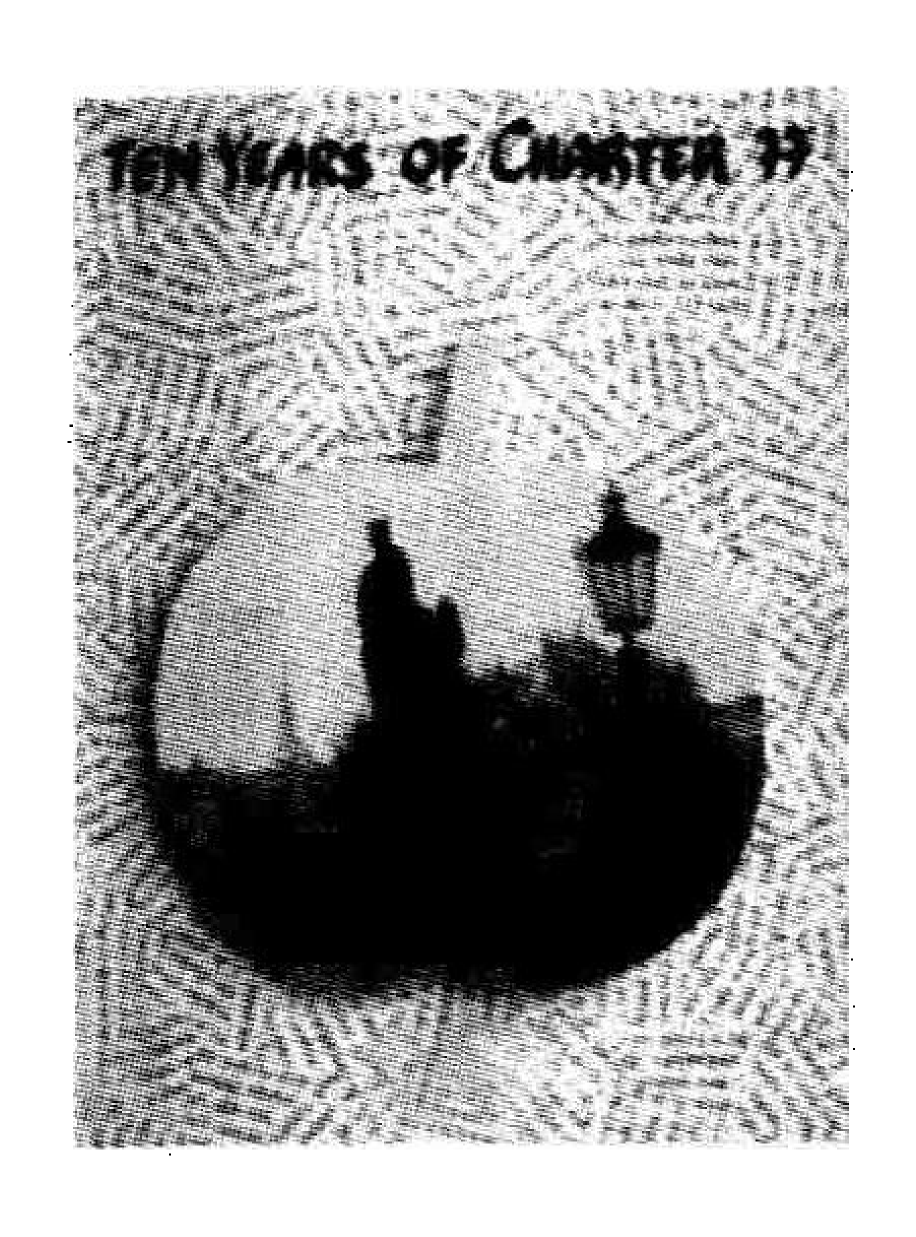
本不可能被创造出来。也没有任何习俗可被信任，所谓“习惯成自然”并不成立；若没有人们的内在深信，绝不可能借助强制力量迫使人们相信。

所有独裁统治的支持者们非常乐意用事实作为达到独裁目的的手段；他们也将会乐于放弃一些非常明显的“真理”，建立单一的、唯一能约束人内心而又实用的道德。然而这是不可能的。尽管以前的集权者从未像这个世纪这样得到这么多出风头的机会，但是，就使人民信服这一层上来说结果正好相反，至少到今天更是如此。

任何一个社会，不管它的科技基础多好，若没有道德基础以及与被允诺得益等优惠毫无相关的信仰，这个社会就不能运转。然而，道德的存在不是只为了维系社会运转，而是让人成为人。人不是依据自己反复无常的需要、愿望、癖好与渴望来界定道德，而是道德界定人。

这个信念在七七宪章表现出来，通过签署这个文件进一步确定了人的权利，要使这一法案成为捷克法律的一部分，公开声明一切政治事务之上的道德基础。捷克人民欣喜雀跃地拥护这一宪章。同时，这一宪章也是捷克人民公开表明自己是愿意为贯彻执行其中所公开宣称的原则做出自己贡献的。

基于上述原因，七七宪章的签署者感到这一法案比一般国际合约重要得多，因为那些合约往往是政府权力机会主义的行为，而七七宪章却论述了道德的精神层面。正是由于这一点，签署者们意识到这正是表明他们知道什么是利害攸关的时刻，



《“七七宪章”十年》

为此，他们同意签署。

先前提到的道德领域和政府权力的关系表明七七宪章不是狭义上的政治法案，也不是要干预或争夺任何政治权力的运作。七七宪章也不是一个社团式组织，而是建基于个体的道德，其中暗含的责任也是建基于个体的道德。

总之，七七宪章的签署者们不是出于任何利益而达成协议，而是单单出于责任，听从一种责任，超越所有政治责任和权力之上的责任，这是他们唯一真实而可靠的根基。

七七宪章的签署者们不为自己谋求政治权利，也不想成为道德权威或社会“良心”；他们不把自己凌驾于任何人之上，也不随意评判别人；他们的努力单单是为了净化并加强对一个更高权威存在的意识，他们从个体和良知上对这一权威负责，并通过签署这一文件，要让政府在重要的国际条约上也受此权威约束；他们受约束不是因为这是权宜之计，也不是遵循政治利益得失的规则，他们的签署乃是表明，他们接受这一原则：政治须听从法律；而法律无须听从政治。

由于上述种种原因，我们认为人权宣言的签署可能标志着历史上一个新时代的到来，一个有着极其重要意义的时代，因为这意味着人们意识的关键转向，不管是对于人们之间还是人与社会的关系都有深远的影响。今天，行为的动机可以

不再那么单一，像以前一样，主要是出于恐惧或个人的利益，而是尊重人的内在里最高的东西，他对义务和共同福祉的理解，对需要承担责任的理解，哪怕是承受某些不幸、误解与某种危险。

杨·帕托切克教授

七七宪章发言人

布拉格 1977 年 1 月 7 日

（齐宏伟　译）

不确定的现实和达成一致的可能性

米兰·塞梅契卡


米兰·塞梅契卡

仔细思索生活中的争论，我不得不下这样一个结论，这样的争论总是包含着捍卫自己的现实，以防他人施加的影响。在把我推向社会边缘以及使我面对一系列冤屈的冲突中，我捍卫着自己的现实，以抗拒由政府和意识形态支持的现实。冲突的焦点就是：政府和意识形态尽力强加于我一个我并不认同的现实，并且声称我的现实是歪曲的，错误的，虚假的，而唯独他们的才是客观的，是经由全部历史以及政府机构官员决议所核准的。在这样的争论

中，我的记忆总能提供给我由希腊怀疑主义者和那位著名英国主教所收集的古代哲人们深思熟虑的辩论，质疑存在的客观性这一概念。但在和政府争论的实际过程中，个体没法寻求哲学家的帮助。我还从未敢对一个政府警局的审讯官说，我们在讨论的案子恰恰阐明了那种被驱逐流放的感觉，尽管我们双方都知道海德格尔就曾有过这样的描述。哲学只提供内在慰藉，在和政府的争论中却不适宜。

然而，也正是这种与个体残存的哪怕是微小的对客观现实的信仰的对峙产生了问题，更不用说客观真理了。一个像我们这样的高压社会提供了大量认识论训练的机会。由秘密警方控制的地方政府，尤其成为这类训练的理想场所。在那样的场所我经常有一种奇怪的感觉，似乎现实正退到远离阳光能及的地方，躲进了密林，随溪流而逝，宛如进入了只有牛顿定律还奏效的自然世界；那个场所似乎充满了个体存在的不确定性，甚至连 2×2＝4 都不确定了。例如我正被一些外表堂皇的、经过严密训练的、三十来岁的人监管着。他们会立刻开始教导我现实到底是怎样的。比方说，他们会告诉我，世界上所有的政府都是专制的，政府会全力保卫自身不受其他意识形态的干扰。我要是固执己见，到哪儿都会碰壁，因为没有一个政府允许其国民想说啥就说啥，尤其是有关政治的话题。他们还说要是我住在法国，像在这儿一样如此这般地批评政府及其机构，早就被送进监狱了，而现在的政府居然容忍我的言论，这么长时间还没抓我进大牢，实在是当地政府宽宏大量，容忍有度呀。简

单点说，他们认为全世界到处都一个样。人应该意识到这一点，停止不安分的举动，否则不会有好下场。他们就这样向我解释所有外面世界的情形，而同时我就默默地被他们洗脑。为了弄清楚他们是不是正儿八经的，我还礼貌地问他们，他们是否真的如此认为，但他们满脸诧异使我不再有任何纠正他们的现实观念的奢望。我怎样才能揭穿他们的所谓现实呢？是借助有关自由的历史那些无用的言辞吗？还是引用伏尔泰那些臭名远扬的言论？假使我能让他们参加在法国举行的共产党政治局大会，让他们听听那些同志怎么批评政府及其机构的，他们有关现实的看法会改变吗？结果肯定是白费力气。他们的现实和我的完全不同，出自不同的教育，不同的经历，不同的遗传密码，不同的伦理，不同的个性。世界的地貌和历史以最本真的外形呈现着。而他们，下意识里却要动用他们的强制也罢或是迷惑、阿谀奉承也行，来包装着他们的现实。而且，为了让自己在这样的现实中觉得正常或感觉自在，他们就扩张这样的现实，使整个世界都充斥着他们的暴力。

当然，没必要非得经历这样特殊的训练才会相信现实的不确定性；弟兄手足间的任何一次争吵，夫妻间的口角，足球迷之间的冲突都是不同经历的冲突。三千年来，哲学家们一直试图拯救存在的客观性，却一次又一次宣告失败。我自己已经放弃了。既然科学的方法看起来更合适，我就宽容一些，把存在的客观性的无性别、干硬、冷漠的现实留给科学吧，而且用科学方法甚至能发现在最初大爆炸时留在宇宙的放射残骸。然

而，在大众间，个体的现实是不一样的。世界上的现实有上百万个版本，我确信没有一个极权者可以证明只有一个版本才是对的。

只有当我被迫捍卫自己的现实时我才意识到这是我不可剥夺的财富，在我的现实秩序里——生活的价值观井然有序地排列着，他们已是自我的一部分，单单为了这点也值得努力去捍卫。否则我可能就会爬上一条外国船只的甲板，在陌生的现实中，像个流放者一样去受苦。睿智的波士顿哲学家埃瑞热·柯哈克教导我说，毕竟自我持有的现实不可能有“否则”，只有当我们把我们的道德秩序、信仰和最有价值的东西——为我们自身的错误、原罪和脆弱付出代价——变成“现实”，我们才可能把“存在”视作“家园”。

正如许多人说的那样，伴随着每一个生命，宇宙就再生了一次；同样，伴随着每一个生命，宇宙就又死了一次。当人们的“现实”相互接近或有共同兴趣时，人和人之间的关系就会亲近，但人们的现实差别太大了，简直无法握手相交。有些人自认为坐在正义一边，客观现实一边，并想方设法要把我们塞进去，必要时还动用武力。他们想用这样的方式把我们从我们自己的现实中拽出来，把另一个现实强加于我们。我们离这样的人最远了。

一天晚上，我和路德维克·瓦楚利克谈论了一些事，也谈到了上面的问题，因此他还在他的书中给我题写了献辞，称我是一个唯我论者。然而，在他的《捷克梦之书》中，他写道：

“我并不是声称我的思想是有关主体的真理，它是我心灵的真理。”这本书，如同其他所有的小说一样都是作者创造出的一个世界。其实每个人都这样创造自己的世界。

和仁爱、信心、勤劳一样，宽容也是人类重要的美德之一。然而人们遇见的宽容如此之少，充满纷争。许多人仍然没有意识到当他们站在台上演讲时，只是在展示他们的现实，把他们的真理灌输给别人，并传播一种观念：如果信仰和他们不同，乃是完全不可救药的错误。今天，我们周围的语言世界都带有咄咄逼人之势，今天我买的报纸傲慢地要把它的现实强加于我，广播电台也是如此，甚至我准备打开的罐头上的标签都有此特点。到一定的时候，这种囊括一切的强迫就会产生结果；慢慢地就会把自己的理念植入人们的现实中，引起人们的不适和头痛。

这种傲慢的强迫使我不得不装备自己来捍卫自己的现实。这只不过是争取最基本人权的尝试。我不想把自己的现实强加于他人，但我也得小心翼翼不受他人影响。我只吸纳好书、理性温和的言语以及朋友间愉快的谈话等等。就这做法居然成为我和政府的冲突所在，实在太滑稽了。

有些人，他们彼此间达成了一致态度来应对复杂的社会生活，至少他们持有对世界及其现实相似的观点。理想状态下，一个人的现实和所有其他人都差不多，如同白色对所有人而言都是白色，黑色都是黑色；善不夹杂着恶，真理得到普遍认同——就像一条河流或一块岩石的存在一般。可我们并不需要

研究柏克莱或康德就会知道事实并非如此。从孩童时我们就被各样经历冲击着，因此到了成年，像一百克朗对有些人几乎算不上钱，而对有些人却是笔大数目这样的事，谁都不再会感到惊异。一次，我的两个朋友，都是受尊敬之人，站在山顶没完没了地争论穿越峡谷的那趟火车是往下开还是往上开。最后，他们到火车站去向工程师问个究竟。当然，如果有现成的客观权威来裁决这自然是理想的解决之道。但是，我也看到过两个狱友争论某家布拉格咖啡馆的椅套是红色的还是绿色的。因为他们当时无法去现场核实，他们一直吵了好几天后才意识到整个事情并不重要。所以之后他们就转而争论李子酱和李子酪的区别。这些例子似乎都很愚蠢，其实本质上所有的争论都是愚蠢的；甚至我看到的一些学术争论，除了采用不同的方法论，受政府资助外，本质上和有关酱和酪的争论相差无几。

自从美国和苏联友好关系结束了，两国就在争论谁先违背了先前共同遵守的约定。从逻辑上来看，这样的争论完全是孩子气的。我们做孩子时打完架后总是无法一致承认谁先开始动手的。当然，强权们不会同意这样的比方，但从形式上说，他们的争论的步骤的确像孩子的争吵一样，唯一的区别在于强权们的争吵得失攸关，而不仅是打断鼻梁那么简单。争吵的核心总是一个而且总是相同的：两种不同的现实之间产生的冲突。在这两个世界里，相同的事物处于不同的位置，白色对于另一方并不是白色，黑色也不再是黑色。当然及至今天肉眼也不能分辨两个不同的世界存在。即便从有史之始，人类就没有居住

在一个普遍的世界中。可是人们却几近疯狂地努力要创造出一个对所有现象适用的普遍原则，一个可以囊括所有不完整理论的理论。把这样的理论运用到地球上所有形态的社会生活注定会彻底失败。

如果确有对不同社会群体、阶层、种族、民族、“阵营”都适合的共同意识存在，那也该是可以享有不同现实的共同意识，一个可以容纳差异的共同意识。这些群体也会像个体一般，也就是说，吵起来就像泼妇般幼稚、固执、愚昧、粗俗。只不过他们的争吵借用了复杂的公式，专业的宣传，权力的展示和高雅的历史术语罢了，以至普通老百姓看不到这些国际性争论明显的幼稚之处。只有等事实发生后这种争吵的幼稚之处才显现出来。比如，哈谢克需要再过十年，才能把帅克和摩勒太太之间关于第一次世界大战起因的公开对话写成合适的泼妇形式。我一直认为这种泼妇形式要比市场和帝国主义利益的新划分理论更有说服力。然而我却一直羞于向自己的学生承认这一看法，更没想过要公开谈论这样的想法。

所有政府或其他团体都认为唯有他们的世界才是真实的，其他的都是生活在错误中而且必须得到更正，这样的信念成为灾难的根源。欧洲文明是危险的，因为自现代开始，欧洲就一直陶醉于普遍性的观念，想要建立一个共同的欧洲的现实。然而，世界从来就没有像这样过，再分析一下战后政治的差异，今天这样的可能就更小了。甚至今天世界的一些部分仍然以不同的结构居处在我们的现实中，尽管我们大多数都使用拉丁字

母，相信一个上帝。由于生活环境不同，对于来自不列塔尼的渔夫和像我这样的旱鸭子，相同的大海具有不同的现实。更不用说我们生活在不同的制度下了。对于我，甚至不能进行海上旅游，要我以打鱼为生那就完全不可能了。

只要各种现实可以互相独立，人就可以在这些差异中生存。这些现实和其他现实——友谊、公民、服役、政党或教会以及国家联盟混杂在一起。在这一个共同体里，现实间的差异会挑起争端，滋长侵犯本能，散布仇恨。除这些外，再加上物质利益、剥削和野心，势必引起人类冲突。由于不愿谅解他人为何不能用我们的眼光看世界，我们就索性用权杖将自己的真理强加于别人。就如骑士们用刀剑来指控撒拉逊人，双方都只认定自己的现实，以至于我们不确定在我们的阿基米得圈子之外还会否存在另一种现实，更不用说它的真实与否了。对现实客观性及其真实的坚信，导致了无数伤亡，远超过所有传染病导致的伤亡人数的总和。这就是为什么我总是喜欢看到另有人对“客观性”表示憎恶，就如在热那亚哲学家瓦契拉夫·贝洛赫拉斯基《危机中的客观末世学》中所看到的那样。

我本人也不是天使。当我不能使周围的人理解我觉得是显而易见的真理时，我常被他们的盲目惹火。人们还不善于无条件容忍一个异己的现实。如果人们之间尚存达到一致的希望，那先决条件则是我们必须愿意认真研究并学着理解那个异己的现实的历史。

不同现实间的冲突带来的灾难已成了人类命运的一部分。

夸张地说，我过去一向对真实持乐观态度；相信真实终会得胜是容易的。然而，当一个谎言受到政府、官僚和警察支持时，天真的乐观主义者也知道他的真实会怎么样。然而还不单是由政府、报纸和电视精心粉饰的现实会引起恐惧。有这样一些快乐友善的人，在他们的现实里除了积聚财产之外什么都不重要，他们穿名衣，开名车，在他们的现实里书本无用，黑人懒惰，丹麦人醉酒，犹太人滑头，波兰人饶舌，美国人有钱，所有的哲学家都是黑客，我们中有谁没有和这样的人攀谈过呢?要容忍这样的现实是很困难的。也许，宽容应该具有一个更复杂、更有教育、在认知和感觉上都更丰富的现实。我从这样的思维训练中最终得出的是，教育是一种道德需要：宽容必须与教育同步进行，舍此别无他法。

（陈萍　译）

仅仅是一个附记

兹德纳克·厄巴内克

一部关于纳粹的历史书告诉我们，“1939 年，三千名律师和三千名医生是党卫军成员”。如果这还不够恐怖，让我们补充说，党卫军只是精英。普通纳粹党员的人数一定要比这个数字多许多倍，从他们的头衔来判断，许多纳粹党员都属于前面提到的专业知识分子。

“自从浪漫主义拒绝启蒙主义以来，”我们在同一部历史书中读到，“德国思想里已经包含了强烈的反理性因素。不是每个在某一领域运用理性谋生的人都会把理

性完全应用到整个生活里去。科学并不是和人文主义自动连在一起的。”

1939 年 3 月 15 日是捷克斯洛伐克的终结之日[1]，与此相关的这点认识当然是事后的发现。捷克直到 1938 年 9 月，才从和自身相关的角度去看待德国，主要还是用一种人道主义和民主的眼光。这里没有一个人相信，在相邻的德意志帝国，有教养的人道主义已经完全崩溃。那里一定会发生某些事情。一群重要的人将要作出反抗。甚至在更有理性的圈子里，也在流传着一个不加思考的笑话——据称是波兰人说的——大意说，纳粹军队是 cirkus plechóvy（锡做的马戏团）。这个笑话就算在语言学上，也是没有什么意义的。一个波兰人会说 cyrk blaszany。而且，正如后来所证明的，钢铁才是首先用来制造坦克和士兵的材料。

在慕尼黑协定签署前的几个月里，无论捷克在军事上如何充分投入——与法国和英国比较而言——该地区仍然没有对一个着眼全球霸权的侵略做好道德和心理上的准备。对人道主义思想的力量的信念依然十分强烈。

这些思想在慕尼黑之夜并没有占上风。对侵略应有的抵抗声音保持着沉默。甚至在本土，那些自由尊严的坚定维护者也宁愿选择屈膝而生——暂时的，他们说——而不是挺立而死。

在布莱希特之后，我们可以做出与马克思对立的结论：“历史必然性”是没有意义的。（见《阿图罗的崛起》）但这没有发生。由于当时的总统做出违宪的决定，这里没有一个人发

现“挺立而死”的选择会带来什么结果。很显然，除了那些接踵而至的事件带来一些细小的变化之外，某些事情依然如故。

慕尼黑协定之后的第二共和国持续了六个月，在此期间捷克在精神上是瘫痪的，为道德上、政治上、美学上的祸害肆虐提供了可乘之机。[2]在这种混乱当中，这些祸害掺进了一些往昔受尊敬的思想，这些思想已被带有半感伤主义半教权主义烙印的国家主义所毒害。一个右派民族团结党和左派劳工民族党共存的多元化尝试，既没有时间也没有发展前景。要么保持民主和自由，要么就结束这两者。

这就是直接的经验。其事后的评价包括了也深刻影响到现在的各个书写。1939 年 3 月 14 日，正如兹德纳克·斯梅塔切克所写，斯大林在第 18 届党代表大会上发表了一篇著名演说。他说，苏联必须警惕和防止那些职业的战争煽动分子把苏联卷入冲突。斯大林还论述说“第二次分割世界的帝国主义战争”已经开始，但苏联并不打算成为“别人的傀儡”。[3]

即使在慕尼黑协定之后，一旦涉及防备希特勒的事务，捷克与英国和法国的会谈就会出现困难，那个时候与美国更是没有什么会谈，这些都是事实。然而，当读到斯大林在第 18 届党代表大会上的讲话时，我们却无法不感到吃惊，1945 年之后的年轻人和成年人接受了一种什么样的教育，斯大林据说总是站在我们这一边的。相对成熟的人，只要经历过 1939 年 3 月 15 日的事件，对于他们来说，这种惊愕的感受会更深。于他而言，上述的演说解释了他在那天经历的一切，还有广播里

听到的一切。他当时可能和一群朋友在一起，在紧张的寂静中倾听“这里是莫斯科，这里是莫斯科”，他们当中至少有两个人是年轻的党员。根据莫斯科对捷克的广播，世界上正在发生很多事件。可是，这里不但没有在召开党代表大会，而且尤其是，没有纳粹对捷克斯洛伐克残体的侵略。连一点点提及都没有。另一方面，一段时间一直在进行的事情是哈萨克斯坦的土地开垦灌溉。关于此事的报道持续了二十分钟。没有时间留给对侵略的报道。有一名党员说策略是很必要的。另外一个党员脸色苍白，一声不吭。

那一天是奇特的双重解放日，即使每一个人都面临直接的死亡危险，许多人被逮捕，用车载到集中营。自由在国内的那些国有化傻瓜中产生了。通常，他们陷入沉默状态。他们中有些人变得聪明些了。对于有些人来说，直到那个时候他们还表现出加入被斯大林修正过的共产主义运动的倾向，因为据称这样就可以解决这一地区自由和复兴的问题。而在另一地区的亡国之日，“哈萨克斯坦的灌溉”报道简直是太过分了。常识也要求一个简单的信息提要，这决不可能会损害策略。可是独裁的意识形态最了解这一点。别了，“遥远的社会主义来到我们身边”，正如我们曾根据霍纳翻译的帕斯捷尔纳克作品称呼它的那样。欺骗来自四面八方，而我们，这些黑色而不完美的羊羔，在中欧成为了牺牲品。

在我们的头脑里发生了什么！世界就是人类存在的方式。对德国希特勒和俄罗斯帝国斯大林的顺从，看似荒谬，但实际

上就是那样。所以让我们回到前面引用的数据。只要有那么多知识分子属于一个且是唯一的执政党的精英阶层，领导人就会为所欲为。特别是当时混乱正在统治欧洲，他们却在庆祝国际舞台上一个又一个的胜利。对权力和这种表面成功的敬畏不但与群体的自我毁灭，也与个人的自我毁灭的倾向画上等号。当时，这种状况在德国和欧洲，包括苏维埃帝国，都很普遍，1939 年 3 月 15 日的事件仅仅是接受慕尼黑协定之后的一则附记而已。

杰出的历史学家们应该受到尊敬。在此已经提及两位。然而，即使在现时还不为官方认可的那些人当中，上述态度的自然结果可能也违背了其中一些人的意愿。根据这些文字的作者，1939 年 3 月事件可以视为慕尼黑协定的一个附记，1948 年 2 月事件可以视为 1945 年 5 月事件的巅峰和结果[④]，或者更确切地说，1945 年 5 月的事件指的是捷克政府从伦敦经由莫斯科归国，提出了科希策纲领。从某些程度上，我们可以在 1939 年和 1948 年的两个事件当中，作出有详细文献证明并且有用的比较。科希策纲领从未向任何人公开，以接受评价和批准。隐瞒在那里面的就是到今天还在束缚我们的东西。

讽刺的是，现在的我们也许还得对莫斯科的政治小心翼翼地顺从。但执行别处发布的命令也许总是充满危险的。看看慕尼黑协定和 1939 年 3 月 15 日事件就知道了。

这篇文章并不打算对过去作出争论，现在和未来才是处在争论之中。我们必须要打破一些传统，这样才可以在政治上不

再是继续顺从，而是进行政治思考，或是说，不再自我屈辱，而是有基本的人类尊严和自由生活的意志。

我们已经学到教训，在紧要关头被纵容的事件总会留下一个不好的附记。这个附记常常还影响深远。在这里我们应该认识到，我们每一个人，在生命的每一刻，都有权做出道德上和政治上的决定。

（庞昭华　译　景凯旋　校）

注释

①希特勒军队占领捷克斯洛伐克的日期。

②捷克斯洛伐克第二共和国开始于1938年10月，此时苏台德区被希特勒吞并，结束于1939年3月，此时整个波西米亚和摩拉维亚被占领。

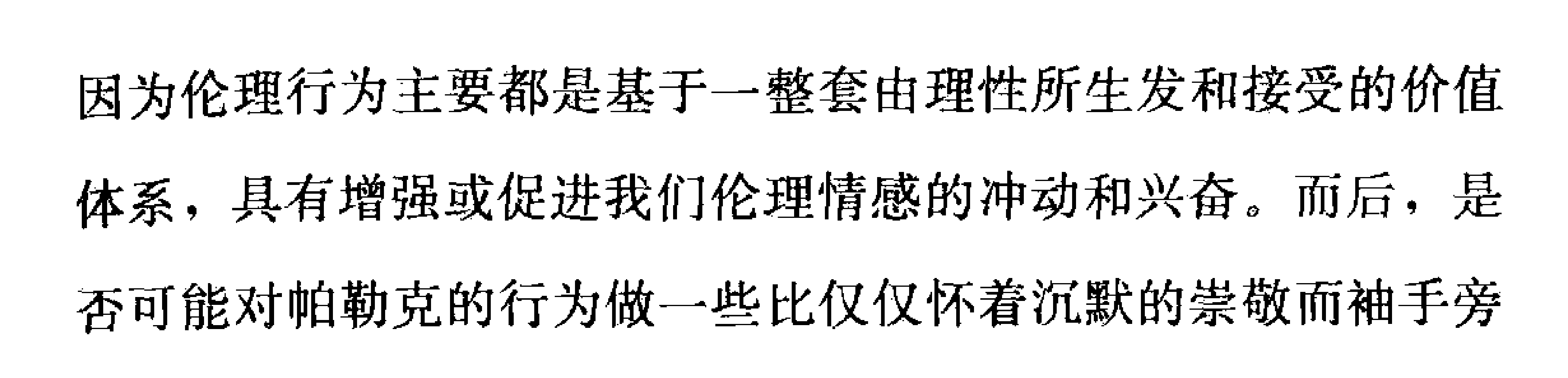
③出自 Od Mnichova k Válce（《从慕尼黑到战争》）（布拉格，1945年）。

④1948年2月是共产党在捷克斯洛伐克夺得政权的日期。

帕勒克行为的伦理学

伊瓦·卡图科娃

在1969年1月扬·帕勒克自焚之前，我们中的大多数人都处于无助的焦虑之中：一个人为了捍卫内在自由和民族荣誉，应当在多大程度上去迎合良心的命令？无论对生命的尊崇，还是自保的本能，都抵制且根本阻止将帕勒克的行为纳入伦理价值的自然结构。但是在这里，这一行为却从我们的经验中奇异地突显出来，压迫着我们并且要求有所解释。是否可能在理性上将自焚纳入某些更为普遍的可以接受的解答呢？我说“在理性上”是



因为伦理行为主要都是基于一整套由理性所生发和接受的价值体系，具有增强或促进我们伦理情感的冲动和兴奋。而后，是否可能对帕勒克的行为做一些比仅仅怀着沉默的崇敬而袖手旁观更多的事情呢？

因此，在妥协和谨慎支配着过去两个世纪的公共生活里，我们开始询问：帕勒克的行为是否在根本上回应了欧洲的传统呢？而当我们都是一个理性和严肃的人时，又是如何将它与我们的自我感觉相联系的呢？那种行为难道不是异于我们的生活哲学？或者它仅仅是被时代气氛所激起但却被错误思考的一种绝望的表达？假如它超出了我们的伦理意识，那么为什么帕勒克的坟墓又没有被铲平呢？众所周知，当局命令将他那惨不忍睹的尸体从原先的坟墓中移出来，火化掉，并将骨灰盒放置在布拉格城外一个秘密所在；但人们仍然不断地带着蜡烛和鲜花去那个地方。对于在我们的怀疑和对我们行为的基本尊重之间的矛盾，是否有一个解释呢？

在历史上，以及在我们的印象中，帕勒克的死也有一个先例，早在五个半世纪前，扬·胡斯就被烧死在火刑柱上[①]，两者的名字几乎会自动地并列浮现在脑海里。从我们所掌握的有关帕勒克的教育的信息，我们可以确切知道的是，在他的家庭里，扬·胡斯和扬·茨兹卡[②]都被作为模范而受到尊重，因此这就不是没有根据而是有意识的先例了。也许是因为胡斯在帕勒克家里是一个典范人物，甚至在帕勒克的幼年时期，他就已经能够确立起关于自我以及关于他与理想和世界的联系的高度

胡斯式的观念。扬的行为也没有显示出殉难的消极性。对于由一个还是一群人点燃火把的决定是如何做出的，没有确定无疑的证据。实际上，我们全部所知只是帕勒克在焚烧自己之前，由他自己寄给政府、新闻记者、组织以及朋友的信里所写的东西。根据这些信件，他从一群准备“为了我们的事业”而自焚的志愿者中选出第一人，并且成为了第一个火炬。如果在信中所提的要求在五天内没有被满足，或者人们没有通过无限期罢工而支持他们，则“其他的火炬也将燃烧起来”。

那是激励人心的抗议，且因更多死亡的威胁而变得愈加紧迫。有两种可能性：要么真的存在一群志愿者，要么扬自己是志愿者并通过向一群志愿者呼吁而壮大他的行动。我们所知道的并不确切。没有其他被确定的自焚者出现，警察也没有再发现一个。而且，正如新闻记者杰里·勒德热在其关于扬·帕勒克的手稿中所记述的，即使是扬呼吁那些作出承诺的志愿者不要继续这一行动的遗言，也不是十分确定的。

帕勒克自焚的决定乃是一种伦理的因而也是理性思考的结果，这一点在他最后的信件里被加以证实。他很有可能是那天早上在其宿舍内写下了它们；他的舍友后来在他的床头柜里发现了草稿。帕勒克已经将文字修改了三次，而最后的版本即事实上被收信人收到的那封信，与草稿相比较，在其强烈性、简洁性上都有所不同，而且祛除了所有的感情色彩。帕勒克也仔细考虑了所提要求的款项，并单列出最重要的两条：出版自由和禁止 Zpravy（《新闻》）[③]的发行。伦理命令的不可避免性寻

求进一步系统行为的证据，正是在这一系统行为中扬实施了他的决定：他寄出了信件，买来了密闭的容器，买来了汽油，选择了国家博物馆下面喷泉前面一个相对僻静但又视野开阔的地点，在那里将自己身上泼满汽油并且自焚。他也颇有深意的选择了 1 月 16 日；那一天中央委员会正在布拉格城堡开会。

扬·帕勒克的自焚所抗议的事件在那个时代并不能被克服。历史上确有很多关键时刻，其时若我们不愿意浪费历史性机遇的话，则某种事情必然会发生；但是扬的行为错过了它的关键时刻，极大地欺骗了他所针对的人，并且错误地判断了时代的可能性。这一点只能使得他更易——不仅对这一抗议所针对的那些人，而且也对他呼吁行动的政府来说——被称为一个绝望的人。政府表现得如此胆小和不妥，竟没有以官方名义参加葬礼。而那些一直遵循廉价的政治实用主义而行动的人却警告这些行为会危及和平与秩序，相信他们自己才是青年的救星。伦理的东西是不确定的，那些目前有效且被假定为社会习俗的东西，实际上却多是非伦理的，这一点乍看起来并不明显。扬正在与邪恶斗争，但只能根据其社会作用的外部表现来指出它——而表面政治能够轻易而迅速地对付它。然而即使对今日的我们来说，对出版自由和禁止《新闻》发行的要求，似乎仍不至于以死相求。但至高的伦理行为通常会超越促使行动的外部原因。毕竟，今日还有谁会对教皇权力的神圣性感兴趣呢！而且，胡斯的典范仍在闪耀。伦理行为，因为它们对邪恶的反抗，会超出其时代长时期留存下去。作为一个有意义的吁

求，帕勒克的牺牲一直持续到今日。

让我们回忆一下帕勒克所谈论的邪恶。在经过不到一年的自由——社会在此过程中又一次以人的个体化形式发现了自身——之后，业已被彻底谴责的一个秩序的愚蠢和堕落又强制性地重新掌权。即使在1968年的波希米亚，入侵者是一个屠杀群体的刽子手也已经成为共识。扬·帕勒克从他在苏联获得的个人经验中也知道威胁的形式，在那里他曾经两次成为一个学生团体的成员；而且也只有他，曾代表捷克和苏联学生，对抗冷酷的官僚政治和反对缅怀奴隶制的环境。我们将永远无法得知他是如何产生对抗意识的，对我们来说，他对抗的是那些毁灭世界和人类社会关系的自然性的东西，一个人可以留存的伦理纪念品只能是他自己的死亡。借着他的自焚，帕勒克引起了对邪恶范围的关注，并与之斗争，同时在另一方面也达到了某些结果：他极度净化了关于什么是伦理的感知：即伦理不是在可能与不可能之间做出选择，而仅仅是在善与恶之间做出选择。

当卡尔·马克思"将黑格尔头脚倒置"时，他根本想象不出被倒转的黑格尔学说会导向何处；而当他在自由主义的环境中编织他的构想，忧心忡忡地捍卫个人主义不可动摇所守护的自由时，他至少应想到这一点。黑格尔哲学破坏了伦理学所意味的个体和世界之间联系的观点，低估了个体精神的重要性，将法律置于道德之上，并且使"国家"成为"自觉的道德权威"。这一理性上的转向间接地为极权主义政体的可能性奠定

了基础。伦理业已承受了自杀性的质变。极权主义政体认为集中营、人为招致的农民饥荒、重新安置，以及根据具体情况而定的对全体人民和社会群体的大屠杀等等，都是必然的事情；按照国家的决定，所有那些在大灾难、古拉格或者铀矿集中营内被灭绝的人，都是为了高于一切的集体利益而做出的个人牺牲。在为了一小部分人的幸福的名义下，成千上万的其他人都被置于死地。不幸地是，集体主义荒诞的伦理学，不是来源于且依赖于个体的人的良心，而是由众多这样的追随者所建立，他们是被鼓动的沉醉于意识形态的群众中的个人，这些群众认为将他们自己的家庭、阶级和人民的幸福建立在犹太人或阶级敌人的不幸之上是可能的。

典型的症状是，所有人都把当代社会主义意识形态夸耀为道德。对于既保守又改革的理论家来说，社会主义与道德是联系在一起的，它本身就是道德，这个道德意味着恪守两个原则：个人对集体利益的服从，将此服从置于组织、国家之中，或者是在工作上，报酬上——这里我引用戈尔巴乔夫的话——"所有正常的愿望"，也即"工作着从而使一个人的家庭能幸福和满足地生活"。戈尔巴乔夫在他拒绝答应亚美尼亚民族要求的讲话中，使用了这一有关社会主义中人的生活意义的表述。问题不仅仅是社会主义道德加强了集体控制，提供给个人的只是为生存而工作；也不仅仅是关于这一道德感沦丧、整个地区和民族构成、他们经济和文化恶化的直接后果。对我来说，东欧社会主义的不祥之兆是这样一个事实，即它继续认可的这两

个原则——集体对个人的统治和人类幸福的简单概念——业已成为半个欧洲令人震惊地倾向极权社会及其伴随事件的精神之源。

无论扬·帕勒克是否意识到这一点，这都应该是我们理解他这一独特行为的更为广阔的背景。凭着人开始作为一个人而行动他就已成为人之一部分的那种神秘的天性，那种我们都继承了却在不同的程度和意义上运用它的人类天性，凭着那种内在的意图，扬·帕勒克感觉到了反抗对共和国强制占领的威胁的唯一方式。那被驱赶进死亡的人类多数令人耻辱的无助，已经在大量优秀的艺术、影视、文学作品和文献中得到反映。对我来说，帕勒克自由选择的死亡，也已经给了那些像畜生一样被屠杀的人以尊严，他的行为的光芒与他们的苦难相遇。扬·帕勒克果断反对极权的暴行在过去和现在都十分值得：受到伦理上的赞美。

选择死亡是一种高度个体性的行为，并且因为他的选择，扬·帕勒克回归到伦理的本身：人类选择行为的独特性。帕勒克唤起了全体民众，但他是以自己意志所选择的个体行为而做到的。他挣脱了压迫我们的东西：在极权条件下伦理行为的不可能性。在这一反伦理的压迫下——否定个体按照个人良心而自由地采取行动的选择——弱势者沉醉于酒精或肉欲，中产者变得麻木不仁，而大多数人则悄悄地掩藏起他们残余的伦理观念。帕勒克的行为业已完全表明，所谓伦理就是一个人行为的独特性，伦理行为在本质上只能是个人的。阶级、民族、政

党、社会主义的伦理并不存在，而只是意识形态操作的诸多名义。人类只能这样才是伦理的。在这种意义上，帕勒克的行为也是自由的。

在写于1923年的两篇论伦理与文化关系的文章中，哲学家兼医生阿尔贝·施韦策发出警告的声音，我们时代伦理的缺乏以及随之而来的堕落使他感到恐惧。施韦策审视了从古至今不同哲学对伦理解答的历史，并且建立起文明时期的文化堕落及其伦理意识的堕落之间的直接联系。从他解读帕勒克行为的书中也表明：伦理因个人、他的天资和潜质以及使自身适应具体的情况而有所不同；它不能被不可思议地变成固定不变的教条和难以操作的概念；伦理态度的多样性乃是伦理价值和具体的、活生生的人之间的联系的表达。人的伦理行为的能力乃是他的最大奥秘之一，可以一直回溯到他的源起；保有了善与恶的感觉，人就具有了无数由其支配的偏爱的伦理变数。

扬·帕勒克或许本来会满足于他对学生斗争的参与，并且至今仍将记得这一年轻的勇敢经历；他或许本来也能和许多其他人一样，带着一种伦理快适的感觉从顶峰跌落，站在非伦理的人一边，获胜的一边。但使他得以特立独行的是他变成了一个活的火把。他既不是一个绝望者，也不是一个疯子，就像在他之后的哲学家扬·帕托切克和良心犯帕维尔·温卡也都不是一样。有些人仅仅是看得更远更深，却不会被这一洞察赋予他们的职责所阻拦。帕勒克行为的独特性被诗人雅罗斯拉夫·塞费尔特所捕捉住。当扬·帕勒克躺在医院里奄奄一息之时，他

的要求仍然被置之不理，而且存在着其他年轻人——假设他们存在的话——也将决定赴死的危险。雅罗斯拉夫·塞费尔特在一封公开信中向他们呼吁："如果你们不愿意我们所有人都自杀，就请你们也不要自杀。"一个死亡只能以又一个死亡作出回应，而一系列的自杀将贬低第一个死亡的价值。扬·帕勒克所做的贡献对所有人来说已经足够了，而因为他牺牲了他自己，就没有必要让每个人都这样做。伟大的伦理行为总是孤立的，就如同山顶和城市塔尖也都是孤立的一样。而且我们永远也不会完全地理解它们，因为它们的根源是伦理的，是人类的奥秘。

（卢传斌　译　景凯旋　校）

注释

①扬·胡斯（Jan Hus 1369—1415），波希米亚的改革者和著名的捷克爱国者，作为异教徒而被烧死在火刑柱上，从而激起了胡斯派的宗教和政治运动。

②扬·茨兹卡（1370—1424），波希米亚的军事领袖和爱国者。他的军事胜利迫使西基斯门皇帝承认了胡斯信徒的宗教自由。

③一份由苏联占领军出版的宣传报纸。

作为个人经验与他者的哲学

马丁·帕鲁斯



马丁·帕鲁斯

我明白，所有一切听起来都是那么全面，那么不确定，那么不切实际，但是，可以对你保证的是，这些显然很幼稚的话语，都是来自于在这个世界里一个具体的但并不总是轻松的经验，如果我可以这样说，那么我知道我在说什么。

——瓦茨拉夫·哈维尔《政治与良心》

世人凭自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理，拯救那些信的人。这就是神的智慧了。

——《哥林多前书》第1章第21节

在《政治与良心》的讲演中，瓦茨拉夫·哈维尔似乎触及到了发生在这个时代“非人格化”的原则与个人责任的原则之间的基本冲突。前者已经越来越支配着当代对存在的理解，而后者却是每个个体生命所具有的独一无二和不可转让的责任。[①]一方面，现代科学及其成果、技术和人类历史的现代概念这些客观知识证明了自身的客观存在，并且为那些致力于使现代国家的“根基”合理化的意识形态教条提供了支持。另一方面，拥有具体生命的个人，被置于自然世界的地平线内的主体，正日益被非人格的机制所压迫和奴役。人类正面临着被自然世界驱逐的现代危机，不只是被这样或那样的具体事件所危及（导弹、环境污染、非道德的政治制度），而且同时还面临人类的内在使命、自我认同可能被毁灭的危险。在科学真理和无限进步的名义下，整体性、非人格化以及陌生的芸芸众生，都在试图剥夺人类的个体责任和良知，将人类降为仅仅是“客观的”、“历史的”利益的执行者。我们如何看待此种危机？瓦茨拉夫·哈维尔的回答很简单：坚守我们的根基。“对极权主义最有力的反抗很简单，就是将其驱逐出我们自己的灵魂、自己的环境、自己的土地，将它从当代人类中驱逐出去……重申人类的责任就是对一切不负责任行为的最自然的屏障。”[②]

一、非人格的统治与哲学的终结

帕托切克曾经指出十九世纪两股影响颇深的思潮——实证

主义和马克思主义——都包含了哲学终结的观念。尽管他们之间存在分歧，但无论是倾向实证主义的学者还是马克思主义者，都一致认为，他们出自各自立场的表述乃是人类历史上最终的哲学行为，随之而来的是哲学完全失去了其存在的理由。两者都相信他们达成了一种对存有的态度，而人类过去、现在与将来的实存都可以此为基础。他们还认为，所有意义深远而合理的问题，都可以完全被置于这一基础之上，而此基础本身则必须被视为人类此后一切奋斗的毋庸置疑的预设。实证主义与马克思主义运用一种具体而明确的答案的特殊概念，或者更确切地说，运用一种回答人类所面临的所有问题的预设概念，取代了哲学，即对智慧的爱——那是一种尽管存疑却亘古不变的认知态度。按照这些教条的宗旨，人类所拥有的“科学的世界观”，已经被假定达到了本体论的高度，看起来已获得了人类生活的最终答案。

实证主义哲学以人类转向实际的演变阶段（继神学和形而上学的阶段之后）而结束。阐释、揭示与展现日常生活规律的任务已经从个别的实际“科学”（物理、化学、生物、地理、社会学、心理学等等）领域转而建立在一个统一的数学的基础上，或更准确地说是数理逻辑学的基础上。因为哲学（实质为形而上学）并不能产生它所探寻的主题，在当今世界它已经失去其地位与意义。科学实践每日都在揭示特定现实的客观规律，从而已成为人类保证自身“美好”生活的唯一合理的途径，而根据现代阐释，“美好”生活便是在肉体和精神上拥有

充盈的物品和动产的生活。毕竟，只有科学才能够为人类开启“技术”的可能性，满足个人身体、文化与社会的需求，组织起人类社会的最理想生活，保证人类沿着进步方向不断向前——由坏到好，由少到多，由自然状态的无序到一个没有冲突，被完美而彻底地组织起来的人间天堂。

马克思主义同样认为已经不需要进一步的哲学探讨，即没有必要继续追问其自身的预设。的确，马克思主义者也将科学实证主义及其对事实的顶礼膜拜视为某种天真和偏见的态度。与实证主义者相比，作为黑格尔继承者的马克思主义者认识到，对事实的认识并非绝对的认识，而始终只是一个根据具体问题的具体回答。因此，对马克思主义者来说，重要的不是对真实性的理论阐释，而是洞察人类实践的本质，并且洞察人类现实的结构以及掌握其运动的规律。毕竟，这一学说的奠基者卡尔·马克思已经提供了放之四海而皆准的真理。因此，再三地解释世界，试图不断地提出哲学命题是无意义的。后者表明其对什么是人类实践缺乏理解，也就是说，根据唯一真理性的马克思主义的阐释意图，后者对改变世界的时代已经到来这一事实缺乏理解。马克思之后，哲学只能继之以革命的意识形态，继之以建立在马克思“理论”教诲基础上的“技术”指导，即如何根据客观的、合乎规律的趋向，实即包含在“存有”这一概念中的趋向，去完成这种改变，并引导人类朝着历史早已决定的方向前进。

不论是奥古斯特·孔德（1798—1857）还是卡尔·马克思

(1818－1883）的信徒都如此设想，为实现理想的人民主权，以及如他们所见的人类统治的完美世界，就必需通过演变，而这正符合了人类存在本身所包含的基本趋向。对他们来说，其他的可能性绝不会出现，因此有关人类存在的主要的本体论问题，他们也认为已经有了确凿无疑的解答。无疑，这两方也存在着观点的分歧，即这一人民主权的形式以及实现它的最适当方式。但基本而言，它们还是一致认为，人类历史的目标，人类生活的意义，以及所有存在的终极目的都已呈现在眼前，所需做的便是踏上通往这一目标的路途。

为了避免被误解，当联系实证主义或马克思主义提到哲学的终结时，我并非声称孔德或马克思没有抓住最深刻的哲学问题，或者认为把他们看作真正的哲学信徒是不可能的。有关他们的研究的哲学阐释问题，将不会论及。更确切地说，我想把他们思想结构中所暗示的“哲学的终结”置于一定的语境中，即哲学的衰落，我们时代的智性氛围中哲学威望的丧失，哲学转向关注严密细化与艰深晦涩的问题，对世界上发生的事未尝负实际责任，成为一门不实用的学院派学科。事实上现代社会感到没有哲学一切将会更好……

然而当我们思考我们为何变得对非人格化机制如此屈从时，就“哲学”的根基而言，看起来哲学的衰落正是最重要的原因。这就好像是同技术时代的哲人们一起，放弃了我们的个人经验，这种经验正是我们的生活选择，我们的“生活在真实中”所植根的土壤。哲学家们已经被驱逐出了人类世界——部

分由于他们自己近期的“哲学”——被封尘于特殊的“文化遗存”中。人们轻易地使自己相信意识形态，相信科学研究的结果，相信技术进步、“客观”规律和“客观真理”——企盼着也许能以此避免个人日常生活中难以防止的错误和陷阱。然而有人却对他们搞了个恶作剧：说服他们同时抛弃了自然世界，进入陌生的客观性王国，在那里这种人统治着不知名的、确切的、从不犯错的、残忍且不可宽恕的芸芸众生。

二、胡塞尔——在主观性基础上的哲学研究的重生

本世纪的最初十年，胡塞尔开始指出，在日常生活经验的世界与以科学方法证明自身的世界之间的颠倒，乃是即将来临的危机的预兆，后者已经接管并且完全渗透到人类生活之中。他的演讲也许给很多听众留下了“愚昧的布道”的印象——尽管他们半信半疑。毕竟，科学的客观性已经被日常实践所验证了。普世的进步也已被视为毋庸置疑的现实。

但是，当胡塞尔提出应将自然世界置于首位，高于对它的科学阐释时，他并没有受到自然人要回归“失却的天堂”这种非理性的浪漫景观的指引。相反，他看到了重新恢复对自然世界和个人经验表示敬重的途径，它赋予从根本上重建哲学的事业，重构其对人们的重要性以意义——这就是，为“作为严格科学的哲学”构想一个计划。

这是一种措词上的矛盾吗？它难道不是科学，不是科学的

世界观，有助于促成哲学的进一步衰落吗？哲学作为科学是完全可能的吗？

当我们回想胡塞尔对科学的“科学性”的思考，尤其是他对现代科学的批判时，以上的问题也就迎刃而解了。他的反驳如下：现代科学背离了古希腊的最初原则，而这些原则是科学起源的根基；现代科学也疏离了普遍科学的“目的观念”（Zweckidee），偏离了科学应建立在绝对根基之上的要求。

然而，不论是黑格尔基于绝对精神的哲思，还是由“常识”支配的经验科学，都决不能满足这种要求。根据胡塞尔的理论，科学的主要理念从古希腊相传至今，蕴含了以下两点：第一，明证性，即通过直接经验为科学知识建立证据的必要性；第二，真确性，从科学发轫之初，只有在观测中获得证据的经验知识才会流传下来。[3]

因而，现代科学被要求解释其所作所为。这是向芸芸众生的宣战，他们为了自己而垄断了现代科学。在为自身提供解释，确立科学知识从何处获得意义时，是什么应受到挑战？又是什么给了科学知识以权力来统治人们的生活？是科学知识的客观有效性的神话，是声称有资格决定一切的对世界的客观描述的神话。

对胡塞尔而言，能够胜任被委托仲裁的法官就是经验自身，个人自身的主体性——因为只有经验才有资格满足上述两点要求：明证性和真确性。“我在”是种真实，它的证据就

是我们作为主体的存在始终活着，对这种真实性的否定是不可想象的："我在"的经验是一种可以明确论证的经验，并且是唯一的真实根基，只有在此基础上，才有可能建立起"作为严格科学的哲学"。它也是人们通向实在和"存有"的大门。

现象学试图揭示在个人行为中"我"赖以与世界发生关联的结构，解释在其意识中"我"是如何将对象意义构成这些行为的相关一方的。由经验科学所呈现的世界需要合理的描述，依据胡塞尔，现象学的观点为此创造了先决条件，或更确切地说，它是任何科学活动的前提。唯有对人与其自身存在的原初关系的有心阐明，唯有在超越中不断"演绎"，即在由自我到世界和由世界到自我的转换中，才能建立起人类知识的可能性，建立起胡塞尔所提倡的严格意义上的科学。

就我看来，这才是重要的：在描述超验主体的生命时，在探寻自我如何获得其现象内容的超验时，胡塞尔并没有以一种新康德主义的面目发言，也没有提及可以从个人经验中抽象出来的某种超个人的主体性的普遍性。胡塞尔的超验主体性在本质上毫不含糊是个人化的。本质自我，即引导自身阐释的自我，仍然是一种自我，一种单子，而并非抽象的概念。只有在冥想、沉思且担当责任的我，才能够"了解我自己"，走向我自己所处的世界。依照这种观点，胡塞尔的作为科学的哲学，永远只是"我的"哲学。他想接纳芸芸众生，就不得不从他自身开始。

三、唯我论及先验的变化

正统派常常将矛头指向胡塞尔哲学里的激进主观倾向——他的各种不同变形的追随者也接受了这一点——即所谓的唯我论的倾向：胡塞尔提出的是纯粹自我，它在本质上而言并不能解决实际的哲学问题——本体论的问题。由于限制了他走向主体一单子（subject-monad）的范围，胡塞尔从未能抓住事物的存有，也未能解释这个世界，说到底，这不仅是自我相互关联的世界，而且根本上也是每个“我”与其他“我”分享的共同的客观世界。然而，这还不是全部；胡塞尔甚至不能证明这个“我”的存有在何处，这个“我”到底以什么为根基。他的单子自我是一个“自我的”自我，自我陶醉地看着自己，决意从自身的资源构造出整个世界，同时高傲地俯瞰换个方向便会使其目光偏离的这一切。

首先，必须要记住的是，胡塞尔自己已经意识到了这种指责，而且正是他自己首先指出了这一点。这种困难从哲学伊始的第一个人，第一个进行哲学化探讨的人就产生了，胡塞尔完全意识到并承认了它，仿佛是要指出一条通往新的理解存有的道路，一条通往以不同方式提出基本问题的新本体论的道路。

克服对唯我论的指责不仅是个中心难点，也是胡塞尔现象学给自己提出的中心任务。在我看来，至关重要的概念并不是

主体性的概念——虽然是它圈定了论战的范围——而是超验的概念。前面已经提到，胡塞尔的超验主体性并没有失去由特殊的个别的“我”所赋予的具体性；胡塞尔也没有一般地探究这个主体性即所有的我是如何“运作”的，具有自我意识的人类生物体是如何“客观地”构成的。这个主体性和客体没有关系——这本来会成为一种矛盾。

这个主体性在其具体、独特、个别之中是超验的——它超越了自身。如果我们直接将人类存在的重心置于自身之外、个体的“我”之外，如果我们没有经由现象学的道路而只是接受它的结果（它是否真的有结果?），那么我们将忽略决定性的超验的经验，事实上，正是这一超验的经验成为自我存在的基础。

对于胡塞尔的著作《笛卡儿的沉思》，保罗·利科在他的阐释中比较了超越的两个概念。一个来自笛卡尔，他站在现代的开端，却依然参照最深刻的基督教的主旨以及经院哲学的概念，回归到中世纪的精神传统中；另一个来自胡塞尔，代表了现代精神之旅的顶峰，同时已向现代精神的征服迈出了决定性的一步。[4]就好像他们双方都在与相同的威胁作斗争——那就是怀疑主义和虚无主义。笛卡尔当时的境遇是，经历了数世纪的稳定后，中世纪世界最终土崩瓦解了（笛卡尔的《沉思录》写于三十年战争时期，这场战争深深地摧毁且改变了欧洲）。胡塞尔的情况是，他的思想源于现代精神的危机，或者说，现代精神最显著成果的危机，“欧洲科学的危机”（胡塞尔在二战

甫始即完成了他的全部作品，一些思想家认为，这同样标志着欧洲的终结）。

“尽管笛卡尔借助上帝超越了我思，”利科说，“但是胡塞尔用第二自我超越了自我。”这个第二自我即其他自我的存在。建立起自我—我在之中固有的确定性的基础，是笛卡尔迈出的第一步，很快他又迈出第二步：提出了无限存在的观念。在此基础上建立起被怀疑主义所威胁的人类与存在的关系，借助于此，人类才得以超越其内在自我固有的小范围。“这一观念……导致主体性重心朝无限存在转换。”但胡塞尔却否定了这一步，声称超验自我本身就能够胜任第一哲学的所有任务，并且超越内在自我的这一步能够建立在内在本身的基础上——通过与第二自我的接触，通过建立起共同世界中的自我。

暂且不论笛卡尔和胡塞尔的结论，我以为，我们正面临着一个基本的重要实存：从本质上说，人可以从两个方向选择走出内在自我——向内与上帝相遇，我们在内心深处某个地方具有上帝的观念；或者向外与他人相遇，并和他人分享共同世界。

四、我和他人

现在，我将更为详尽地分析这种双重超越的运动。一方面，是“向内”超越的运动，我在向内的方向中超越了内在经验——我称其为思考的运动。另一方面，是我在向外的方向中

超越自身的运动，进入与他人共享的世界。这个运动我称其为行为。

思考的运动的第一个特征是，它意味着从多数、从与他人的共同生活退缩到孤独之中，思考和沉思“我”。如汉娜·阿伦特所言，思考预示着“停下来思考”：停下来，至少暂时不再进行我们生命的所有运动，转向内部，开始思考。

接下来谈谈思考的第二个特征。从本质上而言，思考是一项身体运动。思考并不意味着摒除身体，也非意味着转入纯粹的精神范畴；思考意味着离开表象世界，从个人肉体的视野去感知决定实体存在的观念，进入到与自我的统一。

同样地，第三个特征为思考的经验提供了佐证。的确，思想发生在一个人在“内心深处”的独处，但却不是简单地作为一个沉默的独处被感知，而是作为和自身的对话，引入了灵魂的参与（正如柏拉图在其对话《智者篇》中对思想的界定），是作为宾格的我和我自己的对话。思想是通往真理的途径，沉思的我由生命旅途中一种不可见的伴侣所引导，在其面前，在其问题中，产生了具有自我意识的我的整个内在生命。

行为则是相反的运动，从单一的我出发，被引向“他者”集合起来的共享世界。其第一个特征是，它标志着进入多数，同那些本质上非我而与我一起创造和共享这个世界的人相会。

第二个特征则基于此点：鉴于孤独中的我在根本上意味着一分为二，进入世界的我成为他者身边的我，一个在彼处的独特而独立的参与者。一个人无法给自己提供人格，相反，他是

从那些在他面前出现的他者那里获得其人格的。

第三个特征是：行为根本上是与话语相联系的。话语是“他的”实在，经由话语一个人进入共享世界，话语的“集会场所”。他产生了一个关于他的实在的讯息，想要和他人对共享世界中的共享事物进行讨论与商榷，以使共享的意义得到公认和保护。

第四个特征是：行为的引导原则是自由。在我借此进入世界的运动中，维护他人相同的机会是至关重要的（是他人首先创造了我个人的人格）。维护这一运动的自由同样至关重要。在共享世界中，所要关注的问题就是有效地维护共享的自由。

最后，第五个特征是：对共享空间的划分和有效维护是行为不可或缺的条件——也是人类法律的根本意义。但行为作为一个自由的证明，同样不是在法律的规则之下，而是在相互的爱与相互的宽恕的规则之下。因为宽容意味着对罪人的偏爱，而非对事件的偏爱。宽容将人从其行为的后果中豁免，它意味着相对于他者的行为，我更加重视他者本身。

哲学同时联结着内在经验和公共行为（就这个词的本义言即政治），这两者相互补充且不可分离。柏拉图对人类灵魂的定义是，它是人类身份的核心，是自我运动和不断的循环运动，或者说，它本身就是运动。如果现在能够应用这一定义，那么在我看来，这种双重超越的节奏，正如前面所述，是与灵魂的运动密切相关的，它是一种命运，所有他者的生命潜能都植根于此，并可由此追溯到其源头。

五、结语

正如瓦茨拉夫·哈维尔在其论文的结语中所呼吁的，将政治和良知结合起来意味着理解这两种相互关联的运动，通过此“我”超越了自身；它意味着指出，正是芸芸众生将它们分离开来——将良知定位在个人层面，或者将政治定位在“技术性的”或服务于现代国家的畸形机制中的官僚事务。如果自我想保持自身的真实性，如果不想冒变为虚无的风险，那么就必须拒绝这种分离。如果能做到这一点——并且无疑需要勇气和承担相当的风险——这个故事的结局就将和我们在托尔金的《霍比特历险记》里所看到的一样，不仅仅属于奇幻故事的领域。

（季希　景凯旋　译）

注释

①瓦茨拉夫·哈维尔《政治与良心》，见《瓦茨拉夫·哈维尔或生活在真实中》，伦敦/波士顿：Faber & Faber，1986 年，第 136—157 页。

②同上，第 154—155 页。

③“在宽泛的意义上，明证性是对某物之所以如此的‘正在进行的经验’，准确而言，明证性是对某物自身的心领神会。”胡塞尔《笛卡儿的沉思》。“然而确凿的明证性，并不单单是事件或一系列事件（事件的情状）明显性的确定无疑；而是将它自身暴露于批评的沉思，因为它自身包含了有关存在的标志性的特质，同时也包含了对其非存在性的绝对的不可想象（不可

思议)。”笛卡尔《沉思录》。

④保罗·利科《胡塞尔论笛卡儿的第五个沉思》，见《胡塞尔：关于其现象学的一个分析》。

附录

重寻真理之源
——捷克萨米亚特哲学思想简论

景凯旋

一

在一般人看来，哲学是一门专业化的科学，需要特殊而长期的学术训练。单是弄清那些艰深的名词与概念，大多数人就得花费一生的时间。而在哲学庙堂的大门外，却是波涛起伏的存在的海洋，即捷克哈维尔等人所说的“自在世界”(natural world)。如果某一天哲学从学术界分离出来，思考者发现自己无须面对教条，而是面对真实的“自在世界”，这样的哲学会是个什么模样？

会不会水漫金山?

这便是上个世纪七十年代，捷克萨米亚特知识人给当代哲学提出的问题。“萨米亚特”原是一个俄语词，用来指上个世纪前苏联、东欧国家的地下出版物，其作者大都是作家、艺术家、记者和学者。1968年布拉格之春后，一些失去工作的捷克作家、学者并没有停止哲学思考和写作，虽然在西方学院派看来，他们的哲学思考或许缺乏严格的规范，但却更加具有原创性。就像帕托切克所说，这些思考是把哲学当作“生活本身的一种实践”，渴望再次使不是问题的话语成为问题。

提到捷克的萨米亚特，就不能不提到帕托切克。这位当代捷克的苏格拉底式人物曾是胡塞尔、海德格尔的学生，担任过“七七宪章”的发言人。在现代捷克社会，帕托切克是将伦理行为重新引进哲学思考的第一人，并直接影响了哈维尔等人的思想。布拉格之春后，大多数捷克人出于恐惧与利害考虑，沉默地接受了充斥着谎言的生活。为此，帕托切克写下《何谓“七七宪章”》一文，提出重建道德的必要性。在他看来，现代最大的危机是意义的危机。当代人把希望寄托于权力与政府之上，同时却放弃了个人的良知和责任。在这篇阐述宪章原则的文章中，他写道：“道德的存在不是只为了维系社会运转，而且更是让人成为人。不是人依据自己反复无常的需要、愿望、癖好与渴望来界定道德，而是道德界定人。”

伦理无疑是萨米亚特哲学的出发点，在这些作家、学者看来，哲学最初代表的就是爱的智慧和对智慧的爱。但此后的发

展，哲学的重点从何谓善转为何谓是，变成了一门分门别类的科学。哲学家们皓首穷经，成为某种知识而不是某种智慧的寻求者。萨米亚特思想者重新界定了哲学的意义，如纳丁·帕洛西说："哲学的起源在于人与自身之上的超验的关系。无论是赫拉克利特的忘我的整一，还是苏格拉底的关怀灵魂追求至善，又或是柏拉图的善论即有关产生美德的整一，他们所关注的都是人类在沉溺于自我中心的日常生活之外应当追求的东西，它告诉人'应当'怎样去行动，应当为什么而奋斗。"在这个意义上，萨米亚特思想者回归了古希腊哲学家的志业：既是公民，又是公民权利的评估者。

他们的著述常常提到胡塞尔去世前的讲话。在那篇著名演讲中，这位哲学家警告说，科学的客观世界观正在君临一切，把整体的人的世界分割成单子．这种以科学方法证明自身的世界与"生命的世界"（world of life）的颠倒，乃是即将来临的人类危机的预兆。接下来的半个多世纪，这一预言果然在世界许多地方实现，正如马丁·帕鲁斯所说："现代科学及其成果、技术和人类历史的现代概念这些客观知识证明了自身的客观存在，并且为那些致力于使现代国家的'根基'合理化的意识形态教条提供了支持。"实践证明，科学并不必然与人道主义联系在一起，相反它倒是常常与一种非人格化的进程联系在一起，将人类降为仅仅是历史利益的执行者。

有意思的是，面对世界范围这一非人格化现象与个人责任之间的冲突，东西方思想者采取了不同的反应。西方存在主义

者在资本主义语境下，进一步强调个人主体性，指出世界的荒诞和自由选择，声称“存在先于本质”，即人有选择成为自己的权利，人的主体创造自我，也创造意义。而在捷克，萨米亚特思想者们采取了一条相反的进路，其方法类似于胡塞尔的现象学，即直接面对事实本身，同时以此为起点，去寻求本土思想资源，梳理出从胡斯到马萨里克的一条现代化进路。这个现代化不同于文艺复兴以来以人为中心的西方主流观念，而是保留了信仰传统的宇宙图景，即在一个整体的世界中，寻求自由和真实存在的超验根据，以对抗“生活在谎言中”的功利现实。

这就是萨米亚特知识人宣称的“生活在真实中”，也可以译成“生活在真理中”。什么是真理？现代存在着两种主流理论：一是真理的符合理论，凡是符合客观实际的就是真理；一是真理即有用的理论，凡是符合我们需要的就是真理。这两种理论都隐含着这样的决断，人类对世界的认识到此已经结束，接下来只需要实践这些理论即可。

对于符合理论，我们自然最为熟悉，今天也几乎没有人质疑它。但是，在萨米亚特作者看来，一个理论不能判断其指导下的实践对自己的真确性检验。人们看到的恰恰是，每一个人、每一个群体都有着符合各自观念的真确性认识。所以在极权国家，上述两种真理观看似对立，实际上却常常交互使用。客观实际及其本质被随心所欲地加以解释，正如米兰·塞梅契卡所说：“政府和意识形态尽力强加于我一个我并不认同的现

实，并且声称我的现实是歪曲的，错误的，虚假的，而唯独他们的才是客观的，是经由全部历史以及政府机构官员决议所核准的。”所有极权理论都会呈现出这样的特征：被宣称为绝对正确，却又经常变化。正是在这些国家，今天盛行的相对主义思潮其实早已经出现。

对此，哈耶达内克重申了斯宾诺莎的观点：真理的标准不是实践，而是真理本身。科学主义的客观思想将实在划分为零碎、分离的现象，但世界呈现于我们面前，实际上已经过了主观思维的过滤和客体化；尤其重要的是，这种思维模式过滤了非客体的实在，而真理就是这样一个非客体的实在。失去了这个实在，也就失去了终极真实的标准，人们因此才生活在谎言构造的现实中而恬然自安，而在某些重要的历史时刻，这样的情形更加明显，正如哈维尔所指出，布拉格之春失败的原因之一就是，参与者没有能力将自己从表象的世界中彻底解救出来。

二

萨米亚特作者重新审视了人类进入现代以来的哲学理论。在他们看来，当现代的黎明到来之时，欧洲其实处在两种重要思维的分叉路口。一种思维模式始于十五世纪的唯名论，确信概念只是名称，现实本身没有内在的意义，这条思路后来被笛卡尔称之为“我思故我在”，即心灵赋予世界以意义，今天我们所说的现代性便是由此发轫。

笛卡尔的基础是一个分歧的现实世界，一方面是可感知的时间和空间的客观现实，没有价值和意义，只有可测的质量和数量；另一方面是具有价值和意义的心灵，它们属于纯粹主观的领域。后来的康德同样将面对科学的现象界与蕴含终极道德的本体界加以区分，费希特则进一步声称，人是两个世界的成员，一个是因果律统治的物质世界，一个是主体的人的精神世界。在那里，“我完全是自己的创造物”。

另一种思维模式则始于十五世纪捷克宗教改革运动的领袖胡斯。他的思想被捷克哲学家厄纳兹姆·科哈克称为“中世纪的现实主义”。这种现实主义是对非笛卡尔世界的认知，它保留了中世纪的宇宙图景，仍然把存在看作是一个和谐的整体，承认世界由内在的价值和意义所组成。价值与意义的根源既不是来自主观内心，也不是来自外在客体，而是来自一种非客体的超验的实在。

胡塞尔现象学在笛卡尔“我思”的基础上，试图将生命世界还原为纯粹意识世界。按照他的先验现象学，个人主体性才是最高的仲裁法官，生命以其目的构成了现实，所以现实是自我导向的有目的的主体的世界。为了将这个单子自我转化为普遍自我，胡塞尔提出交互主体性的概念，认为超验自我能通过与第二自我（他人）接触，建立起共同世界的自我。但这个超验的交互主体性并没有失去“我”所赋予的具体性，无论其理论多么圆融自洽，最终它仍然是“从自身的资源构造出整个世界”（马丁·帕鲁斯）。

对于主观思维的危害，以赛亚·伯林曾作过深刻的思想史描述。他认为，在古典的客观世界图景里，存在着某种不变的客观真理和权威，人们不是赋予外界以意义，而是去发现其中的意义。十八世纪兴起的浪漫主义思潮摧毁了这一根基，康德虽然强调理性是客观的、永恒的、普遍的，但他已经提出个人责任的概念，即自由选择的观念。也就是说，价值是自己加之于自己的，如果价值的资源外在于我，我就不是自由的，没有能力做出理性选择。康德的浪漫主义继承者费希特、席勒、施莱格尔兄弟、谢林发展了这一观点，认为价值是被创造出来的，不是被发现的。费希特进一步以自我为出发点，把人的本质等同于行动意志，他说："我从来不因为必须接受而接受某些东西。"这种将自我等同于上帝，然后又等同于民族的思维，最终导致否定个人的存在。

就这样，人的主体性确立本来是为了追求自由，结果却导致极权主义。每个人都只相信自己的真理，并且认为这就是全体人类的真理，于是乎，只有权力的话语才能成为真理的声音，甚至有人还为此发明了大规模集中营，使得二十世纪因思想观念而死亡的人远超过任何一个世纪。这成为现代人所倡导的解放主题的最大悖论。

由于伯林采取的是多元价值的立场，并且不赞同对真理的超验直觉，所以他最后只能认为，今天的欧洲人继承了客观的发现与主观的创造这两种对立的传统，并以一种不可避免的模式在二者之间摇摆。在这个意义上，可以说今天西方的主流思

想尚不知道出路何在，就像海德格尔所说，他们只能“准备各种期待”。

等待戈多！

思维的困境在于人类中心主义的世界图景。几个世纪以来，西方思想都是在主观思维的框架中绕圈子。启蒙主义时期，人们还基本认为价值是一种事实，所有正面价值都是统一的整体，存在着可以发现的客观真理，人类的目的是给定的，美德即知识等等。但随着人类自我意识的增强，价值的根源逐渐从客体转向主体，人成为一切意义和价值的根源。就此而言，现代西方的主流思想家，如康德、黑格尔、尼采、海德格尔、萨特等都属于主观主义哲学，即使是声称追求客观真理的马克思主义，本质上仍是主观自我的产物。

事实表明，关键还不在主体性的概念，而在超验的概念。排除了超验的事物，如何才能将主体意义转化为客体意义，这是胡塞尔现象学想要解决却又无法解决的。主体性哲学宣扬的内在超越既不可能，也属徒劳，这样的人类解决方案不过是自我实现的神话。正如帕托切克所指出，几个世纪来，“思想家们到处寻找，发现人类尚未创造出一种道德，一种真正令人信服的原则和安全可靠的内在控制，因为它根本不可能被创造出来。”同样是沿着这一主观思维的思路，现代语言分析学派认为，诸如理念、无限、绝对、自我、真实等皆无经验对象与之对应，只是主观的体验，因此形而上学是无意义的陈述；而当后现代主义审视主体性时，更是发现其虚妄所在。按照福柯的

看法，真理其实都是权力话语的产物。于是问题的实质就不在于有没有绝对真理，而在于谁有权力声称掌握了绝对真理，即尼采所说的“谁在说话”的问题。

与胡塞尔欲将“生命世界”（world of life）进一步还原为纯粹意识世界不同，萨米亚特哲学坚持中世纪人眼里的“自在世界”（natural world）。在那里，在人类之外，存在着某种超客体的绝对实在，它是一切价值的根源，人类对此只能谦卑地弯下腰来。正是在这点上，捷克萨米亚特作者与任何西方主流学术都迥然不同。在他们看来，首先，真理非如后现代主义所认为的那样，它是存在的，有意义的。其次，真理也非如现代主义所认为的那样，它是外在的，超验的。第三，真理也非如德国古典哲学所认为的那样，它是被发现的，不是被创造的。

经历了二十世纪灾难后，我们再也不能无条件相信任何人；但另一方面，我们也不能够没有意义世界而生存下去。在这方面，萨米亚特作者给我们指出了思考另一种现代性的可能。对于我们所受的教育，这一个现代性相当陌生，那就是超验世界的存在。

三

在萨米亚特作者看来，前笛卡尔世界是个统一的“自在世界”。用哈维尔的话说，就是“将生活作为一个整体的自由的想象”。各种单个的知识碎片的积聚不能获得真理，要获得真

理，只能关注于真理本身，倾听它的声音。主体也不是一分离的现实，从客体世界中分离出来，而是内在的交织于“自在世界”之中。而只有将世界和人看作一个不可分割的整体，人们才能发现价值，发现本质。

这一哲学传统可以追溯到捷克的“共和国之父”马萨里克。马萨里克原是一个著名哲学家，1918年捷克独立后，成为共和国第一任总统。在二十世纪三十年代，马萨里克的思想就曾独树一帜，他将客观与价值的真实结合起来，声称“意义也是一种事实”，它有着与我们的真实生活相联系的完全切实的内容，在我们探讨它之前，它早已存在。换言之，意义与价值内在于“自在世界”，而不是被人任意赋予给一个无意义的现实。他的这一思想被帕托切克、哈维尔等人所重申与发扬，由此产生了萨米亚特作者的重要命题——“生活在真实中”，重新许诺寻求意义，承担自由的责任。

与萨特宣称的“存在先于本质”相反，萨米亚特作者实际上主张传统信仰的“本质先于存在”。这种与绝对相联系的存在本质乃是事实的真理，不是原理性的真理，“是赋予那些漂浮在虚无海洋上孤立的‘意义之岛’一致性与完整性的‘海底山脉’，是对虚无的唯一有效的防卫”（哈维尔）。主体只能通过自己存在于世界中的方式，去接近这一真理，从而相信世界的善和爱，相信自由和宽容，相信正义可以得到奖赏。

帕托切克对普遍人权观念的阐述便是基于这一立场，“深信国家和社会必须认可某些高于它们的绝对的事物，某些即使

对它们来说也是受制于此、神圣的和不可侵犯的事物”。这个观念类似于基督教早期的思想，如果我不服从一个政府，是因为它只是一个人间的政府，不能代表绝对真理。也就是说，现代国家的基本价值诸如个人自由之类，应该建立在超验的事物之上，如果国家的价值根基是主观赋予的，那这些价值就一定是相对的，可以随心所欲地加以解释，由人组成的政府就可能以各种名义戕害自由。

颇有意味的是，萨米亚特作者不太谈论自由主义的市场、法治和权利等观念，他们谈论最多的是良知、责任。这在一个政治高压下冷漠和顺从的社会，或许尤为必要。对于功利主义来说，自由只是人类获取经验利益的手段，因此它不能反对人们为了面包放弃自由。而对于萨米亚特作者来说，诸如真理、责任、自由等则属于先验的价值范畴，具有形上根据的绝对律令。“有些事物是值得为之受难的”，帕托切克的这句名言表明，自由和责任不是出于利益，而是出于良知，是接受必须接受的东西。正如帕托切克所说：“听从一种责任感，超越所有政治责任和权力之上的责任，这是他们唯一真实而可靠的根基。”在绝对的、超验的、普适的真理面前，一个内心追求自由的人除了责任，别无选择。

显然，“生活在真理中”不是对权力者提出的要求，而是对无权者提出的要求，是在存在意义上直接面对自由、责任与牺牲一类的哲学问题。在哈维尔后来发表的那篇纪念帕托切克的长文《无权者的权力》中，他对后极权制度下人的精神状态

作了进一步的剖析。人们认可谎言，甘愿与谎言和平共处，是因为许多人不能超越生活的表象世界，“屈服于功利主义，每个人都有些向往混入没有个性的人群之中，舒服地顺流而下进入伪生活之河流”，从而丧失了良知和责任，而后极权制度正是依靠着非道德化，加速了这一精神堕落的过程。

不是没有自由就没有责任，而是没有责任就不配享受自由。“生活在真实中”就是重新获得对那些高于人类生存的事物的责任感，重新获得人的尊严和价值。只有意识到这一点，人们才会“主要不是出于恐惧或个人的利益，而是尊重人的内在里最高的东西，他对义务和共同福祉的理解，对需要承担责任的理解，哪怕是承受某些不幸、误解与某种危险”（帕托切克）。这也使得萨米亚特作者反对现代政治的功利原则，主张“反政治的政治”，试图将政治关怀建立在某种终极价值关怀的基础上。

我们常提到康德的星空，其实往往是一无所感。而萨米亚特作者却是真正地在仰望星空。在瓦楚里克的《捷克梦之书》中，这位萨米亚特的重要作家写道：“我并不是声称我的思想是有关主体的真理，它是我心灵的真理。”是的，心灵才是萨米亚特作者最重要的参数。对我们来说，他们的思想植根于另一种现实的概念中，另一种现代性的范式中，因而也提供了世界的一个可供选择的图像。那就是拒绝从“存在”（being）的世界被掷入“生存”（existence）的世界，重新回到从前的信仰传统，明确表示对某个超验之物的渴求。换言之，就是对世

界的再入魅。

对于这一超验之物，大多数萨米亚特作者并未将之理解成宗教的神，而是理解成某种超验的实在。这种超验的根据是模糊的隐喻的，但他们反对的恰恰是过去那种清晰的导致极权的体系化根据。如哈维尔就多次说过，他不是一个天主教徒，但他又说："我从小就感觉到有一种高于我的存在，那是意义和最高道德权威的所在。而且，在'世界'的事件后面，有一种更深刻的秩序和意义。"用他的另一个隐喻来说，这个秩序和意义就是"绝对的地平线"。就现代世界政治的权力实质而言，这种对精神的强调或许过于理想，但也正是由于此，哈维尔与其他萨米亚特作者才能表现出极大的道德勇气，以微弱的个人与强大的权力对抗。因为在他们看来，回归统一的"自在世界"，重寻真理的源头，这不仅仅是在自我拯救，也是在拯救被理性主义、科学主义和相对主义拖入深渊的人类。

萨米亚特作家简介

丹尼洛·契斯（Danilo Kis 1935－1989）二十世纪南斯拉夫最重要作家。在匈牙利和黑山长大，毕业于贝尔格莱德大学文学系，并开始文学生涯。1976 年后侨居巴黎。作品有《花园，灰烬》、《沙漏》、《红木柄小刀》、《死亡百科全书》等。诺贝尔奖得主布罗茨基曾称其作品“在字义上近乎永恒，对人物所做的描写几乎是所有已知的信条渴望对人类灵魂所做的事。”生前曾获尼斯城市金鹰奖和美国布鲁诺·舒尔茨奖。

米哈耶罗·米哈耶罗夫（Mihajlo Mihajlov 1934－　）南斯拉夫学者、翻译家。曾在萨格勒布大学扎达尔分校俄国文学语言系任教。二十世纪六七十年代因反对铁托政权而多次被捕，后移居美国。其作品有《俄罗斯主题》、《地下手记》、《非科学的思想》、《暴政与自由》等。

斯坦尼斯罗·巴兰察克（Stanislaw Baranczak 1946—　）

波兰诗人、翻译家、批评家、随笔作家、学者和编辑。1965年开始发表诗歌和评论，成为波兰“新浪潮”诗歌的领袖。1976年事件后，他是“保卫工人委员会”和一家地下刊物的创始人之一。1981年后流亡国外，现在美国哈佛大学讲授波兰文学。巴兰察克的语言公认温和流畅，富于诗意。作品有诗集《身体的重量》，评论《逃出乌托邦》、《在水下呼吸》等。其中《外科精密度》曾获1999年奈基奖。

乔治·康拉德（George Konrad，1933— ）匈牙利著名小说家、随笔作家。出生在德布勒森附近一个犹太人家庭。二战期间，其家庭曾遭受纳粹迫害。五十年代，他就读于罗兰·约沃斯大学，学习文学、社会学和心理学，获得文学教师学历。1956年，参加匈牙利起义。后成为一个社会工作者和杂志编辑。自1965年起，他是布达佩斯城市学院的社会学家。1973年因与官方发生冲突而失去工作。1982年至1984年，他获准出国，在德国和美国大学教授比较文学。1990年，他当选为国际笔会主席，是第一个担任此项职位的中欧作家。1997年担任柏林艺术学院院长。其作品有小说《社会工作者》、《城市建设者》、《失败者》、《花园盛会》，政论《通往阶级权力之路的知识分子》、《重生的忧郁》等。曾获牧人奖（1984）、欧洲随笔奖（1985）、米西奈斯奖（1989）等。

伊凡·克里玛（Ivan Klima 1931— ）捷克小说家、戏剧家、政论家和随笔作家。幼时曾随父母在纳粹集中营关过三年。后毕业于布拉格查理大学语言学院。1960年开始发表小

说和戏剧。自布拉格之春后，作品遭到禁止，以地下文学形式出版。1989年后，任国际笔会捷克分会主席。作品有《我快乐的早晨》、《我的初恋》、《爱情与垃圾》、《被审判的法官》、《布拉格精神》等。

路德维克·瓦楚利克（Ludvik Vaculik 1926— ）捷克小说家、随笔专栏作家和编辑。在1968年布拉格之春中，其小说《斧子》与昆德拉的《玩笑》一道，对当时的改革思潮起了很大推动作用，并因发表呼吁改革的文章《两千言》而名噪一时。之后其作品遭禁。自1972年起，成为捷克最著名的萨米亚特作家和组织者，尤其是他的随笔在捷克读者中颇受欢迎。其作品有《斧子》、《乔治·申纳》、《捷克梦之书》、《与审讯者一起喝咖啡》等。

米兰·简曼（Milan Jungmann 1922— ）捷克文学评论家、理论家和政论作家。二十世纪六十年代曾任一杂志主编。后来在地下杂志发表大量文章。

扬·帕托切克（Jan Patocka 1907—1977）捷克哲学家、文化史家和翻译家。捷克最重要的文化人物。他曾是胡塞尔、海德格尔的学生，1937年获查理大学哲学博士。给几代学生讲授过哲学，尤其是现象学。七七宪章的第一个发言人。1977年，在一次长时间的审讯中猝然发病去世。他的著作大都被译成其他语言。

米兰·塞梅契卡（Milan Simecka 1930—1990）捷克政论家、社会哲学家。二十世纪七十年代以前曾在布迪斯拉发大学

任教，此后当工人。在地下刊物发表大量有关当代政治文化的随笔和评论文章。

兹德纳克·厄巴内克（Zdenek Urbanek 1917— ）捷克散文家、随笔作家、戏剧专家和翻译家。1939 年开始写作，翻译莎士比亚、乔伊斯、艾略特等人的作品。七十年代后在地下刊物发表大量文章。1985 年曾获汤姆·斯托帕特奖。现任布拉格美术学院院长。

伊瓦·卡图科娃（Eva Kanturkova 1930— ）捷克散文家、档案保管人。二十世纪六十年代开始发表散文，后为七七宪章及其他独立文化运动的活动家，并在地下刊物发表大量文章。

马丁·帕鲁斯（Martin Palous 1950— ）捷克哲学家、政论家。曾在查理大学学习化学。1986 年担任七七宪章运动的发言人，作为帕托切克的学生，从事政治哲学的研究。九十年代曾任捷克外交部副部长。

［General Information］
书名＝地下：东欧萨米亚特随笔
作者＝景凯旋编译
页数＝387
SS号＝12705530
出版日期＝2010.05